

Parmenide

POEMA SULLA NATURA

a cura di Giovanni Cerri

TESTO GRECO A FRONTE

BUR Rizzoli classici greci e latini

La consapevole esigenza della filosofia di trattare l'"essere" con severità e precisione è stata sollevata da Parmenide e da allora non possiamo pensarla staccata dalla filosofia e dalla scienza.

Bruno Snell

Parmenide è sicuramente uno dei filosofi presocratici più enigmatici e fraintesi.

Lungi dall'essere, come comunemente si crede, il primo pensatore dialettico o metafisico della filosofia occidentale, Parmenide fu prima di tutto uno scienziato che studiò e indagò matematica, astronomia e fisica e cercò di arrivare alle proposizioni ultime sulla natura e sull'assetto dell'universo. Il suo pensiero, esposto nei pochi e problematici frammenti superstiti del *Poema sulla natura*, è quindi, come spiega Giovanni Cerri nell'introduzione, paragonabile piuttosto a certe cosmologie attuali che non al pensiero sistematico della posteriore tradizione filosofica greca ed europea.

La densa e ricchissima introduzione e il puntuale commento ai singoli frammenti restituiscono un'immagine inaspettata, nuova e, finalmente, fedele del pensiero di Parmenide.

PARMENIDE (VI-V sec. a.C.) nacque a Elea in Campania, dove diede inizio alla scuola filosofica eleatica.

GIOVANNI CERRI è stato professore ordinario di Letteratura greca presso l'Università degli Studi Roma Tre.

ISBN 978-88-17-17297-4

9 788817 172974

www.bur.eu

In copertina: stanza dei gigli o della primavera, affresco di Akrotiri a Santorini (Thera), XVI sec. a.C.
© Foto Scala, Firenze
Art Director: Francesca Leoneschi
Progetto grafico: Emilio Ignozza / *the*World*of*DOT
Graphic Designer: Lorenzo Gianni

086.86

Parmenide di Elea

Poema sulla natura

introduzione, testo, traduzione e note di GIOVANNI CERRI

testo greco a fronte

Biblioteca Universale Rizzoli

ISBN 88-17-17297-9

Titolo originale dell'opera:
ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

prima edizione: ottobre 1999

Immobile allora nei ceppi delle sue grandi catene,
è privo d'inizio, di fine, dato che nascita e morte
sono respinte lontano, certezza verace le esclude.
Resta identico sempre in un luogo, giace in se stesso,
dunque rimane lì fermo; potente distretta lo tiene
nelle catene del ceppo, che tutto lo chiude all'intorno.
Lecito quindi non è che l'Essere sia incompiuto:
d'ogni esigenza è privo; sennò, mancherebbe di tutto.

Parmenide

Qual è 'l geometra che tutto s'affige
per misurar lo cerchio, e non ritrova,
pensando, quel principio ond'elli indige,

tal era io a quella vista nova:
veder volea come si convenne
l'imago al cerchio e come vi s'indova;

ma non eran da ciò le proprie penne:
se non che la mia mente fu percossa
da un fulgore in che sua voglia venne.

Dante

Vedi, in questi silenzi in cui le cose
s'abbandonano e sembrano vicine
a tradire il loro ultimo segreto,
talora ci si aspetta
di scoprire uno sbaglio di Natura,
il punto morto del mondo, l'anello che non tiene,
il filo da disbrogliare che finalmente ci metta
nel mezzo di una verità.
Lo sguardo fruga d'intorno,
la mente indaga accorda disunisce
nel profumo che dilaga
quando il giorno più languisce.

Montale

Il testo greco, curato da G. Cerri, diverge in numerosi punti da quello offerto dalla raccolta ormai classica dei frammenti dei filosofi presocratici, H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1951^{6} [dodicesima ristampa anastatica Zürich-Hildesheim 1985], pp. 227-245. Non essendo previsto nella presente collana un vero e proprio apparato critico, le scelte del curatore saranno segnalate e giustificate, tutte le volte che sarà da lui ritenuto necessario, nelle note ai singoli versi. La sequenza e la numerazione dei frammenti sono identiche a quelle di Diels-Kranz, con la sola variante della fusione dei frr. 7 e 8 in un unico frammento, indicato in questa edizione come fr. 7/8. I frr. 20-25 D.-K. non sono stati presi in considerazione, in quanto ritenuti dal curatore del tutto non pertinenti: nella stessa edizione D.-K. sono riportati sotto la rubrica *Zweifelhaftes* ('Dubbio') il fr. 20 e *Falsches* ('Falso') i frr. 21-25. Quello che nella presente edizione figura come fr. 20 è viceversa un esametro non preso in considerazione da D.-K. né da alcun altro editore, ma attribuibile a Parmenide con un elevato grado di probabilità. Per quanto riguarda le testimonianze antiche su Parmenide stesso e sugli altri filosofi presocratici, nonché i frammenti di questi ultimi, saranno parimenti citati, nel corso dell'*Introduzione* e delle *Note*, secondo la numerazione di Diels-Kranz (a livello grafico, il numero della testimonianza o del frammento sarà perciò costantemente seguito dalla sigla D.-K.).

PREMESSA

Pervenuto, dopo anni di studi e di ricerche, alla convinzione o alla presunzione (questo lo giudicherà il lettore) di aver compreso il senso generale del pensiero di Parmenide e, nel suo quadro, il significato preciso di quasi ogni frammento e verso, mi sono dedicato in maniera esclusiva all'illustrazione diretta di questa mia ricostruzione, documentandola punto per punto con gli argomenti necessari, di ordine sia interno che esterno, mostrandone cioè la congruenza con quanto sappiamo del poema e delle sue singole parti, della cultura e del linguaggio poetico dal cui seno il poema è nato.

Mi sono viceversa volontariamente preclusa la strada più usuale soprattutto nel campo della filologia classica, da me stesso seguita in tante altre occasioni, consistente nel costruire il proprio discorso sull'esposizione e la disamina di quelli proposti dalla critica precedente. Nel caso specifico ciò mi avrebbe portato a scrivere centinaia e centinaia, se non migliaia di pagine, con il bel risultato di contraddire nei fatti lo scopo che mi ero prefisso: offrire finalmente una lettura di Parmenide piana e persuasiva, perché filologicamente fondata.

La bibliografia parmenidea è amplissima, se non sterminata. Nei suoi riguardi mi sentirei di ripetere a titolo personale quanto ebbe a dire di sé Mario Untersteiner nella prefazione alla sua edizione del X libro della *Repubblica* di Platone (Napoli 1966): "Non ho potuto vedere tutto, perché è impossibile trovare tutto e tutto leggere. Ma credo di aver consultato un numero sufficiente di opere, per essere abbastanza tranquillo

che non mi siano sfuggite soluzioni essenziali dei vari problemi". Eppure, se avessi voluto riportare e discutere tutto quello che ho letto, come egli invece cercò di fare nell'opera appena citata, avrei finito col pubblicare un libro completamente diverso da quello che desideravo: una bibliografia ragionata, non un contributo ermeneutico. Perciò, sia nell'*Introduzione* sia nelle *Note*, mi sono limitato a un'informazione sintetica delle posizioni fondamentali espresse dalla precedente letteratura critica, concentrandomi piuttosto sull'analisi del testo e di tutti gli altri testi che potessero lumeggiarne il significato autentico. Tra l'altro, rassegne bibliografiche e commentari ricchi di dossografia già esistono, e numerosi; in futuro se ne compileranno certo di nuovi: io mi sono proposto un obiettivo diverso, puramente interpretativo.

Parmenide non è stato, come comunemente si crede, il primo pensatore dialettico o metafisico della filosofia occidentale. Fu prima di tutto uno scienziato che, sulla base dell'esperienza acquisita nel corso delle ricerche matematiche, astronomiche e fisiche, svolte dai precedenti pensatori ionici e poi da lui stesso personalmente, delineò una metodologia dell'euresi scientifica, fondata sul principio di identificazione/equazione ovvero di 'invariante' e, per questa via, fu o credette di essere in grado di prevedere con certezza assoluta le proposizioni ultime sulla natura e l'assetto del cosmo, proposizioni che l'ulteriore ricerca positiva non avrebbe potuto che confermare e circostanziare senza posa. Il suo pensiero è perciò paragonabile piuttosto a certe proiezioni cosmologiche proposte dalla fisica attuale, che non a questo o quel sistema della posteriore tradizione filosofica greca ed europea. Ciò fu genialmente intuito da Karl Popper, che però, per difetto di strumenti filologici, non poté inverare la sua intuizione in un'interpretazione puntuale e soddisfacente dei testi superstiti (vedi oltre, *Introduzione*, par. 10).

Il proemio del poema, tanto discusso e mai compreso fino in fondo, presenta questa proiezione arditissima dell'*esprit de géométrie* come "rivelazione" di una dea, anzi della Dea,

probabilmente la dea titolare del celeberrimo culto misterico demetriaco di Elea. Già in Parmenide si trova così compiutamente realizzato quel singolare connubio che caratterizzerà anche i successivi sviluppi della cultura greca: la sintesi, scevra di qualsiasi margine di conflittualità, fra razionalismo assoluto del pensiero e simbolismo religioso del politeismo tradizionale.

AVVERTENZA I: Nella traduzione e nel commentario mi sono servito di una precisa simbologia grafica, per discriminare i due significati fondamentali che il verbo εἶναι, 'essere', assume di volta in volta nei diversi passi del poema di Parmenide: «essere», «è», «ciò che è», stanno a indicare 'essere' nel senso copulativo-equazionale; Essere, con la maiuscola iniziale, sta a indicare 'essere' nel senso fisico-ontologico. Questa distinzione concettuale non è a sua volta spiegabile qui con poche parole in sede di *Avvertenza*: per comprenderla è necessario leggere attentamente l'*Introduzione*, almeno fino al par. 9 incluso (nell'*Introduzione* stessa la simbologia grafica è adottata soltanto a partire dalla citazione per esteso del fr. 2, contenuta nel par. 8, p. 59).

AVVERTENZA II: Per quanto riguarda la coloritura dialettale, mi sono attenuto al criterio, già adottato da Diels-Kranz, di limitarmi a conservare le forme ioniche attestate dalla tradizione manoscritta, non a quello di ristabilirle per congettura dove la tradizione manoscritta presenti forme attiche o comunque di tipo ritenuto più recente. Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A) si è invece attenuto a questo secondo criterio, sotto un certo profilo più sistematico, ma non esente a sua volta da gravi inconvenienti, primo fra tutti il pericolo continuo di iperionizzazione aprioristica del testo.

RINGRAZIAMENTI: Desidero esprimere la più profonda e viva gratitudine a Caterina Farinelli e Manuela Giordano, che si sono dedicate con affettuosa sollecitudine alla revisione del manoscritto prima della stampa e, mettendo a mia disposizione la loro competenza e intelligenza filologica, mi hanno dato consigli preziosi, grazie ai quali mi è stato possibile migliorare e rendere più coerente l'esposi-

zione. Un ringraziamento calorosissimo a Girolamo Carraro e Gabriella Colantonio, per la scrupolosa correzione delle bozze di stampa, da loro eseguita con la consueta perizia e senza risparmio di energie. Debbo infine segnalare "l'infiammata cortesia" dell'amica e collega Franca Perusino, che si è offerta di procedere a una revisione finale del testo greco sulle seconde bozze.

INTRODUZIONE

LA RISCOPERTA DEL VERO PARMENIDE

1. *Il poema di Parmenide e la difficoltà di interpretarlo*

Parmenide (VI-V secolo a.C.) scrisse un poema filosofico che ebbe straordinaria rinomanza ed esercitò grandissima influenza su tutta la cultura antica, ma che purtroppo andò perduto tra VI e VII secolo d.C.: ne possediamo solo frammenti, grazie ad occasionali citazioni di questo o quel passo, fatte da filosofi ed eruditi di epoca classica, ellenistica e imperiale, le cui opere ci sono state conservate dalla tradizione manoscritta medievale. Siamo oggi in grado di leggere soltanto 160 versi (esametri), tratti da parti diverse del poema, che doveva invece contarne almeno qualche migliaio. Tuttavia i frammenti superstiti, benché quantitativamente esigui rispetto all'intero, sono di tale natura da permettere di ricostruire agevolmente l'articolazione tematica generale dell'opera. Ciò per merito soprattutto di due autori, entrambi filosofi: Sesto Empirico (II-III sec. d.C.) citò per esteso l'intero proemio (fr. 1, vv. 1-30), per sottoporlo a esegesi allegorica e interpretazione filosofica; Simplicio, esponente di punta della più tarda Accademia platonica (VI sec. d.C.), inserì in un suo commentario della *Fisica* di Aristotele una sequenza di ben 52 versi, corrispondente in pratica all'intera sezione "metafisica" del poema (fr. 7/8, vv. 6-57). Simplicio afferma esplicitamente di essersi sobbarcato a una citazione così lunga non solo per l'oggettiva importanza teorica del brano, ma anche perché al suo tempo circolavano ormai così poche copie del-

l'opera di Parmenide, che sarebbe stato utopistico invitare i lettori del suo commentario a verificare direttamente sul testo del poema la bontà dell'interpretazione da lui proposta sulla dottrina dell'antico filosofo. In altri termini, resosi perfettamente conto dello sfascio irreversibile cui la cultura stava andando incontro, l'ultimo grande cervello dell'Accademia, già disciolta e chiusa da Giustiniano nel 529 d.C., si è preoccupato di trasmettere alla posterità quello che giustamente riteneva un documento fondamentale della tradizione teoretica.

Dunque il poema aveva inizio con un proemio, nel quale Parmenide narrava di un suo viaggio fantastico su un carro tirato da cavalle e guidato dalle Eliadi, le figlie di Helios, il Sole, che lo scortavano fino alla Porta della Notte e del Giorno. Qui giunte con lui, pregavano la portinaia Dike, cioè la Giustizia, di aprire e lasciar passare il loro protetto. Il poeta poté così accedere alla presenza della Dea, che lo accolse con benevolenza, addirittura con gioioso compiacimento, e lo invitò ad ascoltarla: gli avrebbe esposto senza alcuna reticenza sia "il cuore incrollabile della Verità ben rotonda" sia "le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è vera certezza" (fr. 1).

Il resto del poema è appunto il discorso diretto della Dea, le parole stesse che sarebbero state da lei rivolte al poeta, perché poi egli le riferisse e snebbiasse così la mente dell'umanità. E proprio come la Dea aveva preannunciato negli ultimi versi del proemio (fr. 1, vv. 28-32), il suo discorso-poema risultava effettivamente diviso in due parti, la prima dedicata alla rivelazione della verità pura, la seconda dedicata all'esposizione delle opinioni umane, tanto che nell'antichità invalse l'abitudine di designarle rispettivamente con i due titoli convenzionali di "Verità" (*Alétheia*) e "Opinione" (*Dóxa*).

A giudicare dai frammenti in nostro possesso, mentre la prima parte conteneva una negazione radicale di tutte le teorie filosofiche elaborate dai pensatori precedenti (Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito), la seconda parte doveva configurarsi come una cosmologia *grosso modo* analoga alle loro, anche se ovviamente connotata da tesi sue pro-

prie, come del resto lo era ciascuna di quelle. Dunque Parmenide prima recide la legittimità stessa di qualsiasi cosmologia, poi si dedica a comporre un poema cosmologico in piena regola, di centinaia o forse di migliaia di versi: è questa una prima aporia che la critica non è ancora riuscita a risolvere in maniera sostanziale.

La prima parte del poema si lascia a sua volta suddividere agevolmente in due sezioni, la prima di tipo metodologico, corrispondente ai nostri frr. 2 - 7/8, v. 7, la seconda di tipo ontologico-metafisico, corrispondente al fr. 7/8, vv. 7-55.

Sono pensabili solo due vie di ricerca, che la Dea definisce con due enigmatiche proposizioni esplicative o interrogative: "l'una, che/come è e non è possibile che non sia", via convincente e veritiera, "l'altra, che/come non è ed è necessario che non sia", via inaffidabile e contraria alle esigenze del pensiero e del discorso (fr. 2). Successivamente le vie pensabili sembrano aumentare, aggiungendosene una terza, consistente nel ritenere che "l'essere e il non essere siano la stessa cosa e, nello stesso tempo, non la stessa cosa", via di ricerca attribuita dalla Dea a gente che "non sa nulla", che è "a due teste", "nel cui petto l'impotenza guida una mente vagabonda", "sorda quanto cieca, istupidita" (fr. 6).

Da queste premesse metodologiche, indubbiamente ostiche alla comprensione di noi moderni, si deduce che l'essere, cioè – sembra di capire – la realtà, l'universo, ha le seguenti caratteristiche: è ingenerato, immortale, tutt'uno, immobile, eternamente presente (senza passato o futuro), unico, continuo-compatto, senza distinzioni al suo interno, tutto omogeneo, pieno, senza spazi vuoti, senza differenze di densità, immutabile, assolutamente fermo su se stesso, non infinito, ma finito, compiuto, simile a una sfera perfettamente bilanciata intorno al suo centro (fr. 7/8, vv. 7-54).

È perciò evidente che la realtà quale appare ai sensi e alla mente dell'umanità è una fantasmagoria illusoria e fallace (fr. 7/8, vv. 41-46):

... nulla esiste o sarà
altro al di fuori dell'essere, ché l'ha legato il Destino
ad essere un tutto immobile; tutte gli fanno da nome
le cose supposte dagli uomini, fidenti che siano vere,
nascano, muoiano, siano una cosa, non siano quest'altra,
cambino posto, mutino la loro pelle apparente.

Finita l'esposizione di questa sorprendente teoria, additata come verità indiscutibile, la Dea, sempre rivolta a Parmenide, annuncia che passerà ora a illustrare le opinioni umane, imbastendo un discorso fallace (fr. 7/8, vv. 55-57):

Qui ti concludo il discorso sicuro nonché il pensiero
di verità, e adesso impara le opinioni mortali,
delle mie parole ascoltando il costrutto ingannevole.

Seguiva, come si è già detto, un vero e proprio poema cosmogonico e cosmologico che, partendo dal postulato di due elementi primigeni, la luce e la tenebra, procedeva poi a una descrizione e spiegazione ordinata di tutta la realtà fenomenica, dalle sfere astronomiche alla vita organica sulla terra, dalla natura della psiche e dell'intelligenza umana alla sessualità, fino ai meccanismi della fecondazione e alla conseguente determinazione del sesso del nascituro. Se questi sono i temi positivamente documentati dai frammenti superstiti, possiamo però legittimamente pensare che si trattasse in realtà di un'enciclopedia scientifica onnicomprensiva, quale sarà poi il poema *Sulla natura* di Empedocle, del resto largamente ispirato nella forma e nei contenuti a quello di Parmenide. Ma, alla fine, la Dea sentiva l'imperiosa esigenza di sottolineare di nuovo la fallacia del suo discorso e di richiamare il suo allievo alle tesi veridiche esposte nella prima, più breve parte del poema (fr. 19):

Ecco, secondo parvenza, come furono e stanno le cose,
come da questo evolute andranno a finire in futuro:
segno a ciascuna, gli uomini imposero loro un nome.

2. *Lo sconcerto della critica moderna*

Si può tranquillamente affermare che nessun critico moderno sia finora riuscito a comprendere appieno il pensiero di Parmenide. Nessuno, né filosofo o storico della filosofia né filologo o storico della letteratura greca, ne ha mai fornito una parafrasi in qualche modo plausibile, che non configurasse un ragionamento sostanzialmente assurdo, ispirato a una logica così consequenziaria, ma esteriore e puramente verbalistica, da slittare nel paradosso e nel paralogismo. Di qui il frequente richiamo alla severa condanna di Aristotele: "A livello di discorso, queste affermazioni sembrano quadrare, ma, a livello di realtà, pensare così sembra prossimo alla follia".[1]

Le interpretazioni di Parmenide sono state le più varie, ma quasi tutte prendono le mosse da una comune ricostruzione del ragionamento contenuto nella prima parte del poema, ricostruzione che si può sintetizzare nel modo seguente. L'essere è, il non essere non è. Contro questo principio basilare, di logica elementare, urtano la pluralità e il divenire delle cose, in quanto, se una cosa è se stessa, nello stesso tempo non è quell'altra cosa, dunque a un tempo è e non è, e il suo non essere l'altra cosa acquista consistenza di essere; se una cosa si trasforma, diviene, si sviluppa in un'altra o cessa di esistere, è in una certa forma, ma non è più nella forma di prima o addirittura non è più, nel senso che la sua esistenza è terminata, e questo suo non essere quella di prima o non essere più, se fosse vero e reale, sarebbe un non essere che è. Ma, siccome è impensabile che il non essere sia, è allora evidente che non possono esistere più cose, bensì ne può esistere una sola, l'Essere, e che quest'essere, cioè l'universo, deve essere totalmente eguale a se stesso, senza distinzione di cose o di parti al suo interno, un tutto compatto, al di fuori del quale non ci sia nulla, sempre eguale a se stesso, senza passato e senza futuro, senza possibilità di trasformazione alcuna, assoluta-

[1] *De gen. et corr.* 1, 8, 325 a = Parm. test. 25 D.-K.

mente immobile nel suo eterno presente. Ne consegue che il mondo in cui ci sembra di vivere, che vediamo e tocchiamo con i nostri sensi, le cose della natura, la terra, il mare, il cielo, i monti, i laghi, i fiumi, i loro fenomeni di trasformazione, le stelle, le stagioni, il giorno e la notte, gli animali, le piante, le persone umane del presente e del passato, sono tutte parvenze illusorie, nostre 'opinioni', evidentemente false, dato che la loro realtà effettiva implicherebbe l'essere del non essere. La Verità filosofica e scientifica si risolve esclusivamente nella proposizione che l'essere è e che ciò che è è l'essere. Tutto il resto è sogno ad occhi aperti.[2] Come si vede, una dottrina davvero "folle"!

E tuttavia gli storici della filosofia e della civiltà sono stati concordi nel riconoscerle due grandi meriti: 1) avrebbe affermato per la prima volta nella storia umana, o per lo meno nella storia della cultura occidentale, il principio di non contraddizione come norma fondante del pensiero e della ricerca scientifica; 2) rappresenterebbe la più antica concezione di una realtà trascendente quella che cade sotto i nostri sensi, di una realtà da postulare attraverso il ragionamento, al di là dell'esperienza fenomenica. Così Parmenide, nonostante la paradossalità del suo pensiero, dovrebbe essere considerato il fondatore di due tra le branche basilari della filosofia, l'iniziatore della logica e della metafisica.

Questi giudizi implicano, nella loro formulazione, un vecchio pregiudizio storicistico, cioè che la cultura dell'umanità "primitiva" sia sostanzialmente irrazionale e alogica, e che l'avvento della razionalità e della logica, per l'appunto la "scoperta" del principio di non contraddizione, segni il passaggio epocale dalla "primitività" e dall'"arcaicità" alla civiltà successiva, di tipo evoluto. In Grecia sarebbero stati proprio i presocratici, tra i quali Parmenide in posizione di spicco, ad aprire il nuovo orizzonte. L'idea che i popoli "primitivi"

[2] Vedi ad esempio la breve trattazione scolastica di L. Geymonat, riportata più oltre, tra le *Pagine scelte di critica moderna*, nr. 6.

manchino di razionalità e di logica, anche elementare, si fonda sulla centralità del mito nelle loro culture. Effettivamente il mito, in quanto racconto sugli dei e sugli eroi, cioè su personalità sovrumane, ignora la norma della verosimiglianza, nel senso che diamo noi a questa nozione, ed è per sua natura incline alla contraddizione, anzi tende quasi sistematicamente all'unificazione in una stessa figura o in una stessa azione di elementi antitetici, polarmente opposti: ad esempio, gli dei vivono sull'Olimpo, ma anche in cielo, ma sono anche presenti sulla terra, per prendere parte alle battaglie e ai duelli fra gli uomini, o magari per introdursi furtivamente, in carne e ossa, nel letto di qualche fanciulla; al momento opportuno compaiono accanto agli eroi da loro protetti, spostandosi dalla loro sede abituale con la velocità del fulmine o del pensiero, altre volte il loro viaggio ha la durata di un viaggio umano e sono costretti a servirsi di adeguati mezzi di locomozione, magari di carri volanti, trainati da cavalli o da uccelli; Achille è mortale, ma invulnerabile, ed è stato reso tale dalla madre con un bagno miracoloso, che non trova riscontro nell'esperienza umana, nella quale non esistono bagni di questo tipo; Semele viene colpita dal fulmine e incenerita, ma il feto di Dioniso, da lei portato in grembo, viene trapiantato nella coscia di Zeus, dove completa il processo di gestazione, fino alla sua seconda nascita; ecc. (gli esempi potrebbero moltiplicarsi all'infinito).

Di qui il concetto di 'mentalità primitiva', elaborato in un primo tempo dalla nascente etnologia dei secoli XVII e XVIII, ripreso poi dall'idealismo dell'Ottocento, che lo elaborò ulteriormente e lo incardinò nel quadro del suo storicismo progressivistico. Si può ben dire che la successiva scienza antropologica, costituitasi ormai in disciplina autonoma, dotata di una propria metodologia, sia stata nel suo complesso il più valido antidoto contro la schematicità dello storicismo idealistico. Eppure ne ereditò la nozione di 'mentalità primitiva', cercando anzi, all'inizio del Novecento, di conferirle lo statuto e la dignità di teoria fondante, che sembrava scaturire dall'insieme delle ricerche fin allora compiute e, nel contempo, fornire finalmente una definizione precisa dell'ambito di competenza proprio dell'antropologia stessa: emblematici in questo senso due libri celeberrimi di Lucien Lévy-Bruhl, intitolati significativamente *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris 1910) e *La mentalité primitive* (Paris 1922). Nella seconda metà del secolo, Claude Lévi-Strauss ha giustamente messo in evidenza come ai mi-

ti dei popoli a livello etnologico sia in realtà sottesa una complessa struttura logica, ricostruibile attraverso un'analisi appropriata, una logica tuttavia ben diversa da quella razionalistica della nostra cultura, una logica dell'analogia e dell'antitesi, tendente a focalizzare contraddizioni culturali irriducibili a unità.[3] Ma anche lui procede in sostanza come se la cultura dei popoli da lui studiati debba coincidere senza residui con le strutture mentali enucleabili dai miti che essi narrano e dai riti che praticano, come se presso quei popoli non sia ipotizzabile che alla forma di pensiero mitico-rituale si affianchino altre forme di pensiero, proprie della vita ordinaria, e magari attività di ordine conoscitivo-scientifico, nelle quali possa valere una logica non totalmente eterogenea rispetto a quella delle nostre scienze.

Che i sistemi mitici implichino una sorta di contraddittorietà sistematica è fuor di dubbio; resta da vedere se davvero questa *forma mentis* investa la globalità delle culture che ne fanno uso, se davvero le "culture mitiche" siano interamente e soltanto "mitiche". È di estrema importanza al riguardo una riflessione autocritica di Lévy-Bruhl, che, molti anni dopo la pubblicazione dei contributi teorici sopra menzionati, stilava il seguente appunto:[4]

"I miti sono storie realmente accadute – ma che sono accadute in un tempo, in uno spazio, in un mondo che non si confonde affatto con il tempo, lo spazio, il mondo del presente, e sono storie che, pur rimanendo distinte, se non separate, dal presente, non sono per questo tuttavia meno 'reali'. Dunque, dire che sono storie vere non significa assimilarle puramente e semplicemente a ciò che è accaduto nella tribù ieri e oggi. È una 'realtà' che è sentita a un tempo come indubitabile e dotata di qualcosa di specifico, che la caratterizza immediatamente.

Confrontare a quanto precede quello che dicevo dei miti nell'ultimo capitolo delle *Funzioni mentali nelle società inferiori*: che i miti sono la storia sacra delle società 'primitive'. Se le cose stanno così, non si pone per essi la questione di sapere se siano storie 've-

[3] *Anthropologie structurale*, Paris 1958 = *Antropologia strutturale*, trad. it. Milano 1966; *La pensée sauvage*, Paris 1962 = *Il pensiero selvaggio*, trad. it. Milano 1965; *Du miel aux cendres*, Paris 1966 = *Dal miele alle ceneri*, trad. it. Milano 1970.

[4] *Les "Carnets" de Lucien Lévy-Bruhl*, «Rev. philos.» 137, 1947, p. 274 sg.

re' o no. L'aspetto per cui interessano appassionatamente è il loro carattere sacrale (come quello della storia sacra). Questa, avendo la sua origine nella rivelazione, vi trova nello stesso tempo la garanzia della sua veracità, se pure ne avesse bisogno: potrebbe esserci un atteggiamento più perfetto e saldo di quello proprio della parola di Dio? – *Mutatis mutandis*, si dirà lo stesso dei miti. Anche in questo caso, il carattere sacrale 'sovrannaturale' dei miti comporta, come conseguenza immediata, che non si metta in dubbio nulla di quanto raccontano. Non ci si pensa nemmeno. – Dunque, sono storie vere – rivelazioni relative a un'epoca extra-temporale, piena di esseri e di avvenimenti che appartengono al sovrannaturale, ma la cui natura attuale è solidale e inseparabile. – E precisamente queste relazioni che essi implicano ne attestano il carattere sacrale e assicurano loro un'autorità incomparabile, cosa che si può dire anche dei libri sacri".

Il confronto tra mito e Sacra Scrittura, benché inesatto da tanti punti di vista, è illuminante in funzione della questione che Lévy-Bruhl intende puntualizzare. La presenza consistente della Bibbia nella cultura europea moderna non esclude affatto che essa sia nel contempo una cultura scientista per eccellenza: Galileo e Cartesio sono tra i padri fondatori della moderna matematica, fisica e astronomia, eppure fanno continuamente riferimento nei loro scritti ai miti biblici, traendone anche conclusioni essenziali per la loro teoria del mondo e della vita umana. Analogamente è immetodico supporre *a priori* che a una cultura a livello etnologico sia radicalmente estranea la dimensione razionale, solo perché è in essa operante l'affabulazione mitica e la relativa forma di pensiero; scopo dell'indagine antropologica sarà viceversa di ricostruirne la struttura generale, individuando con precisione l'interazione dialettica dei suoi molteplici elementi. Un tipo di studio che del resto sarebbe applicabile, e in parte è già stato tentato, per la stessa cultura europea attuale, non certo "mitica", ma tutt'altro che riducibile a razionalità pura.

Torniamo alla Grecia arcaica, caratterizzata senza dubbio da una "cultura mitica". Ammettiamo, a scopo puramente argomentativo, che Parmenide sia stato il primo a scoprire e teorizzare il principio di non contraddizione, anche se in realtà penso che non sia stato affatto lui a scoprirlo per primo né che, d'altra parte, ne abbia mai formulato un'enunciazione esplicita. Ciò non potrebbe tuttavia significare automaticamente che prima di lui o di Talete, ma neanche pri-

ma di Omero, tale principio, con cui si identifica la possibilità stessa di ragionare, non fosse operante nel pensare e nell'agire dell'uomo greco: l'artigiano che si accingeva a forgiare il cerchione della ruota di un carro, non si sarebbe mai sognato di farlo quadrato! La verità è che il vecchio schema storiografico, sintetizzabile nella formula "dal *mŷthos* al *lógos*", non resiste a una critica spregiudicata, e potrebbe essere a sua volta oggetto di un'analisi antropologica sulla nostra mentalità, come non regge nemmeno la nozione di "primitivo", che non per nulla abbiamo preso giustamente l'abitudine di scrivere tra virgolette.

Diversi critici si sono impegnati a focalizzare sul piano logico-semantico l'errore che sarebbe alla radice del ragionamento paradossale di Parmenide, secondo cui, se l'essere è e il non essere non è, non possono esistere realmente né la molteplicità delle cose né la loro trasformazione fenomenica, e lo hanno ravvisato in una confusione o indistinzione tra due significati diversi del verbo *essere* e delle sue forme sostantivate, *l'essere* e *l'ente*. In proposizioni come *il cane è un mammifero* ovvero *questo cane è nero*, il verbo *essere* è copula, rinvia a un predicato nominale ed esprime soltanto la pertinenza o meno di un certo predicato al soggetto dell'enunciato; in proposizioni come *Dio è* o *Dio non è* o *furono* (per dire: 'sono morti'), *essere* è predicato verbale e ha perciò un significato lessicale autosufficiente, consistente nel predicare l'*esistenza* o meno del soggetto dell'enunciato. Quando Parmenide sostiene che, *se il non essere non è (= non esiste), non può essere vero che il cane non sia un albero, altrimenti il suo non essere (l'albero) sarebbe (= esisterebbe), e che perciò non possono essere (= esistere) né il cane né l'albero, ma solo l'essere*, in sostanza compirebbe un involontario paralogismo, facendosi coinvolgere dal doppio senso del significante *essere*, cioè lasciandosi ingannare dall'omonimia di due nozioni ben diverse, quella di *essere* in senso copulativo e quella di *essere* in senso esistenziale. L'errore sarebbe dovuto al carattere ancora "primitivo" o "arcaico" della fase

culturale in cui Parmenide operava, incapace di fare distinzioni sottili, che sarebbero state puntualizzate solo in epoca successiva, dopo il nascere della riflessione linguistica, logica e ontologica. È una critica che ricalca, nella sua linea di fondo, quella che già Platone mosse a Parmenide nel *Sofista*, sulla quale avremo occasione di tornare in seguito.[5]

Abbiamo sin qui riferito l'interpretazione più diffusa della prima parte del poema di Parmenide, quella che gli antichi intitolavano *La Verità*. Si tratta però di una lettura che incorre poi in una serie di difficoltà insormontabili, delle quali del resto si rendono perfettamente conto i critici che la fanno propria, confessando tutti unanimemente che il pensiero di Parmenide resta in ultima analisi un enigma irrisolto. Urta fondamentalmente contro tre aporie, una più grave dell'altra.

Prima aporia – Sono numerosi ed essenziali per il senso, anche nella prima parte del poema, gli enunciati negativi centrati sul verbo *essere*, assunto sia nel senso copulativo sia nel senso esistenziale. Ad esempio: "le opinioni dei mortali, nelle quali *non è* vera certezza" (fr. 1, v. 30); "quelle che sono le sole due vie di ricerca pensabili: l'una com'«è» e come *non è* possibile che *non sia* " (fr. 2, vv. 2-3); l'Essere (ἐόν) "*né è mai stato né sarà*, perché è tutto insieme adesso" (fr. 7/8, v. 10); "*non è* divisibile" (fr. 7/8, v. 27); ecc. Anche Parmenide usa il *non è*, sia nel senso della distinzione, sia nel senso del non esistere: non è dunque possibile attribuirgli una dottrina che escluda in maniera assoluta, sul piano logico, la possibilità di pensare e pronunciare enunciati negativi, in particolare enunciati negativi centrati sul verbo *essere*, a meno che non vogliamo tacciarlo di un'incoerenza puerile, inverosimile.

Seconda aporia – Come si è visto nel par. 1, la Dea, verso la fine del suo discorso sulla *Verità*, paragona l'Essere a una

[5] Vedi più oltre, par. 12, intitolato 'Le origini del travisamento'. Per questo tipo di analisi, vedi *Bibliografia*, sez. C, titoli di Calogero e Kahn. Di Calogero vedi anche il brano riportato più oltre, tra le *Pagine scelte di critica moderna*, nr. 3. La problematica è discussa con chiarezza e completezza bibliografica da Mourelatos 1970 (*Bibliografia*, sez. C), p. 47 sgg.

sfera (fr. 7/8, v. 48), affermazione questa che, da una parte, implica una determinazione qualitativa e una corrispettiva serie di enunciati negativi (ad es., *l'Essere non è simile a un cubo*), dall'altra pone l'arduo problema del *niente* esterno, che non può non essere irresistibilmente evocato dall'immagine della superficie sferica circoscrivente l'Essere.

Terza aporia – La seconda parte del poema, l'*Opinione*, anche questo abbiamo già visto nel par. 1, è una cosmologia in piena regola, che la Dea definisce preliminarmente, alla fine del proemio (fr. 1, v. 30) e alla fine della *Verità* (fr. 7/8, v. 56 sg.), inaffidabile e ingannatrice. Se la molteplicità delle cose e i loro fenomeni di trasformazione sono solo apparenze fallaci, perché proporre un poema sulla natura, un Περὶ φύσεως alla maniera tradizionale della filosofia ionica? Ecco un altro problema che l'interpretazione corrente non è in grado di risolvere. Vediamo brevemente quali risposte siano state tentate, allegando a ciascuna l'obiezione che la demolisce.[6]

Parmenide ha voluto dimostrare che anche la migliore cosmologia possibile è falsa. L'ipotesi è assurda: non si scrivono migliaia di versi, non si elabora una dottrina complicatissima, che affronta enciclopedicamente tutte le sfere del sapere, per dimostrare che qualsiasi sforzo cosmologico è vano.

Parmenide ha voluto soltanto fare sfoggio di bravura poetica. L'ipotesi si commenta da sé.

Parmenide ha voluto esporre le teorie fisiche proposte dagli altri filosofi, precedenti e contemporanei, le loro *dóxai*, 'opinioni', scaturite dalla via del *non essere*, che egli invece respinge. La seconda parte del poema sarebbe cioè una dossografia, la prima dossografia nella storia della cultura greca. Senonché, dall'insieme delle testimonianze e dei frammenti, non risulta che egli abbia mai citato, nemmeno una volta, il nome di alcun filosofo né che abbia alluso ad alcuna dottrina particolare, diversa dalla sua, nella quale i critici antichi,

[6] Una rassegna bibliografica informatissima e ragionata sull'argomento si può trovare in Reale 1967 (vedi *Bibliografia*, sez. B), n. 79, pp. 292-319.

molto più informati di noi, abbiano potuto riconoscere le tesi di qualcun altro. (L'allusione anonima alla dottrina di Eraclito, contenuta nel fr. 6, deriva dall'inizio del poema, dalla sua sezione metodologica.)

Parmenide ha voluto fornire un manuale in cui fosse esposto in forma ordinata e sistematica il comune denominatore della riflessione filosofica del VI secolo a.C., l'insieme delle dottrine su cui ci fosse consenso unanime o largamente maggioritario. Ma in realtà la trattazione contiene indiscutibili e numerosi elementi di originalità, come del resto ben vide la critica antica, che la considerò concordemente dottrina parmenidea.

I frr. 7/8, vv. 58-66 e 9 dimostrerebbero che oggetto di questa esposizione sono le opinioni depositate nella cultura tradizionale, non teorie filosofiche. Parmenide volle dunque rappresentare come l'opinione popolare corrente del suo tempo immaginasse la struttura del mondo. Contro questa ipotesi vale a maggior ragione l'obiezione già opposta alla precedente.

Di fronte a tante difficoltà, non fa meraviglia che qualche studioso, constatata l'inanità di tutti i tentativi, anche dei più scaltriti sul piano filosofico e sul piano filologico, abbia pensato di sciogliere il nodo gordiano facendolo in pezzi con la spada, e si sia rifugiato in interpretazioni che sembrino autorizzare l'elusione degli effettivi problemi ermeneutici. Ad esempio, M. F. Cornford, uno dei principali esponenti della "Myth and Ritual School" di Cambridge, suppose nella sua prima grande opera, *From Religion to Philosophy*, che il poema contenga un discorso puramente mistico-visionario:

> L'eleatico Parmenide... parte, non da un'ipotesi scientifica, ma da una credenza religiosa – una convinzione appassionata che l'essere reale, che è Dio, debba essere Uno. Questa convinzione è la premessa ultimativa dell'eleatismo; è solo materia di fede religiosa, per la quale non era né poteva essere data alcuna ragione.[7]

[7] Cornford 1912 (*Bibliografia*, sez. C), Chapt. 80.

Vent'anni dopo mostrò di essersi completamente ricreduto, fornendo una lettura del poema in chiave fortemente razionalistica e offrendo spunti ermeneutici di grande valore, dei quali ci avvarremo nel seguito della trattazione.[8] Ma la manovra diversiva tentata nel 1912 dimostra in maniera eloquente come egli non riuscisse a trovare nulla di verosimile, e nemmeno di comprensibile, nelle parafrasi del pensiero di Parmenide allora e tuttora correnti.

Molto più recentemente A. Capizzi ha elaborato una complicata interpretazione allegorica, in base alla quale il poema, lungi dal parlare di filosofia naturalistica o di logica, alluderebbe a fatti e scontri politici di Elea, per i quali proporrebbe soluzioni negoziali e legislative, in un linguaggio per noi criptico, ma che sarebbe stato pienamente comprensibile ai concittadini di Parmenide.[9] L'acume dello studioso è ben noto, e nel suo libro non mancano suggestioni valide,[10] ma la teoria da lui proposta in questo caso è radicalmente inverosimile, per una lunga serie di ragioni: parte dal presupposto che la critica antica, compresi i suoi esponenti più grandi e più vicini all'epoca di Parmenide, come Platone, Aristotele e Teofrasto, abbiano completamente e ridicolmente equivocato sul senso del poema, che pure potevano leggere in versione integrale; narra un'intricata vicenda politico-istituzionale completamente inventata, non suffragata dall'ombra di una testimonianza storica antica; il gioco allegorizzante, a mala pena sostenibile per il proemio, diviene del tutto improbabile quando si passa ai frammenti metodologici, ontologici e cosmologici. Una proposta di questo genere è però, proprio per il suo carattere di ricorso alla fantasia pura, altamente emblematica dell'insoddisfazione latente che serpeggia nel subcosciente della critica parmenidea: nonostante la vastità della bibliografia e il valore notevolissimo di molti interventi, sca-

[8] Vedi *Bibliografia*, sez. C.
[9] Capizzi 1975 (vedi *Bibliografia*, sez. C).
[10] Vedi *Commento* al fr. 1, v. 22.

glionati nell'arco di un secolo e mezzo, resta diffusa la sensazione inquietante che il segreto dell'eleatismo non sia stato ancora svelato.

Propongo di percorrere una via diversa e nuova. Rinunciamo al tentativo disperato di interpretare i frammenti di Parmenide insistendo a leggerli e rileggerli in se stessi: questi continuerebbero fatalmente a opporci la loro ambiguità irriducibile. Proviamo invece a inserirli nel contesto della cultura del tempo e nel vivo dei dibattiti che la animavano, intendendo per *cultura* sia il complesso delle tradizioni popolari (mitiche, religiose e poetiche), rivisitate con uno sguardo ad un tempo filologico e antropologico, sia la nuova esaltante esperienza della ricerca scientifica e filosofica, nata all'inizio del secolo a Mileto, città ionica, e presto diffusasi e radicatasi in altre città ioniche, quali Samo, Efeso, Colofone, in una piccola regione del mondo greco fortemente coesa culturalmente, nonostante le rivalità e i continui motivi di contesa tra l'una e l'altra città, area cui apparteneva anche Focea, madrepatria di Elea.

Nel nostro discorso acquisterà particolare spicco l'aspetto della ricerca scientifica in senso stretto, astronomica, fisica e matematica, elemento della cultura greca del VI secolo certo ampiamente indagato da studiosi specialisti del settore, ma per la verità non tenuto in tutta la considerazione che merita dagli storici della filosofia, della letteratura e della cultura. Non è stato dato da questi ultimi il dovuto risalto al fatto che il VI secolo si connota come momento di nascita non solo della filosofia, ma anche e soprattutto della scienza, prima ancora che della filosofia.

Considerandolo su questo sfondo, il discorso di Parmenide rivelerà finalmente la sua vera natura, quella di una dottrina rivoluzionaria, non tanto di ordine metafisico o logico, bensì orientata piuttosto nel senso di una metodologia-epistemologia scientifica e di una teoria fisica lungimirante, quasi avveniristica. L'elemento di innovazione sconvolgente in essa contenuto, mentre risulterà pienamente spiegabile nel conte-

sto della cultura del tempo, offrirà, proprio in quanto geniale e profetica fuga in avanti, la spiegazione migliore del suo parziale fraintendimento da parte dei contemporanei, esterni alla cerchia ristretta dell'*équipe* eleatica.

3. *Nascita della ricerca scientifica in Grecia*

Qualsiasi cultura, anche quella che, a un'analisi superficiale, potesse sembrare la più "rozza" e "primitiva", implica un insieme di conoscenze e tecniche, le quali presuppongono a loro volta "scoperte scientifiche": il coltello, sia pure di pietra, presuppone la "scoperta" che un corpo duro, affilato e appuntito, penetra nei corpi molli meglio di un corpo duro non lavorato; il martello è una prima forma di "macchina", che del resto è nota anche a certe specie di primati organizzati in gruppi sociali; la ruota e il carro sono "macchine" già più elaborate; l'estrazione e la lavorazione dei metalli, la trasformazione del grano in farina e, quindi, in derrate a lunga conservazione, come la capacità di fare il vino con il succo dell'uva, sono evidentemente il frutto di un lungo processo di osservazione della natura, di ipotesi, di tentativi, seguiti finalmente dalla realizzazione di tecniche durature. Si tratta di "scoperte" in parte casuali, in parte ricercate intenzionalmente, che sono comunque legate al soddisfacimento di esigenze pratiche, sono frutto quasi spontaneo della cooperazione e della memoria umana, non configurano affatto un'attività conoscitiva autonoma, che si sviluppi come fine a sé. Sono certo la sostanza stessa della civiltà umana in quanto tale e costituiscono la base necessaria di ogni scienza futura, ma appartengono piuttosto alla preistoria che non alla storia della scienza. Lo stesso si può dire del linguaggio: rappresenta l'acquisizione aurorale dell'umanità, anzi la condizione stessa che permette di parlare di "umanità", dato che, per definizione, non chiamiamo "uomini" gli ominidi privi di linguaggio articolato; è un'acquisizione estremamente sofisticata, che presuppone un'analisi com-

plessa della realtà, con il rilevamento di costanti e variabili, analogie e opposizioni, sostanze e qualità, passato presente e futuro, ecc.; è a suo modo una "scienza", ma precede di una quantità indefinita di millenni la nascita della "scienza" in senso stretto, cioè la nascita della "ricerca scientifica" organizzata e sistematica, dotata di un suo statuto professionale, finalizzata all'accrescimento della conoscenza concepita come valore autolegittimantesi. In quest'accezione più specifica, la nascita della "scienza" coincide con la nascita dello "scienziato". Sulla base di un'ampia documentazione, e senza ombra di dubbio, possiamo dire che in Grecia il lieto evento si verificò all'inizio del VI secolo a.C., nella città di Mileto.

Fu certamente facilitato e in gran parte determinato dagli intensi rapporti che le città greche in generale, e quelle ioniche in particolare, intrattenevano con le grandi civiltà orientali, che da secoli, e in alcuni casi da millenni, conoscevano la ricerca scientifica. Soprattutto con l'Egitto, la Fenicia, l'Iran, l'Assiria, la Balilonia e, per via indiretta, l'India. Non siamo però in grado di determinare con precisione in che misura, cioè quali delle scoperte compiute dai Greci del VI secolo furono imprestiti da altre civiltà e quali furono invece dovute ad elaborazione originale. È un capitolo affascinante della storia della cultura greca, per il quale rinviamo alla letteratura specialistica.[11] Non è il nostro tema: qui ci interessa esclusivamente evidenziare l'intensità, il carattere evoluto e articolato, che la ricerca scientifica aveva già conseguito nella cultura greca, nel momento in cui si colloca l'intervento di Parmenide. Offriremo perciò soltanto un breve riassunto schematico delle scoperte documentabili con sicurezza per questo periodo, prendendo in considerazione soprattutto quelle che, per la loro stessa natura, implichino un precedente lavoro di analisi, l'apprendimento preliminare di sistemi interpretativi, la già avvenuta acquisizione di altre scoperte, senza le quali non sarebbero pensabili.

[11] Vedi *Bibliografia*, sezz. D ed E.

Una certa quantità di cognizioni astronomiche è da postulare fin da epoca antichissima per qualsiasi società pratichi, come quella greca, la navigazione, almeno dal tempo in cui sia passata dal puro e semplice costeggio alla navigazione d'alto mare. Altra cosa è ovviamente l'astronomia come scienza sistematica. Talete fu concordemente ritenuto dai Greci il loro primo astronomo o, per lo meno, il più antico del quale avessero notizia.[12] Non aveva lasciato nulla di scritto, tuttavia le notizie su di lui appaiono fededegne, in quanto fondate su testimonianze scritte di suoi contemporanei o di poco più giovani e su tradizioni scolastiche, per loro natura piuttosto precise e tenaci. (Circolarono in realtà sotto il suo nome alcune opere, ad esempio *Sui principi*, in due libri, *Sul solstizio*, *Sull'equinozio*, il poema *Astrologia nautica*, ma già i filologi antichi le ritenevano apocrife.)

Gli venivano attribuite con sicurezza alcune scoperte astronomiche particolari, che comportano una padronanza precisa dell'intero sistema: capì che la luce lunare non è autogena, ma è solo un riflesso di quella solare[13] e che le eclissi solari sono dovute all'interposizione della luna tra il sole e la terra.[14] Le sue conoscenze erano così approfondite, da metterlo in grado di prevedere, prima che avvenisse, l'eclisse solare del 585 a.C.: la data, indicata dalle fonti antiche, è stata verificata positivamente dai calcoli degli astronomi moderni.[15]

[12] Diog. Laert. 1, 23 = Thal. test. 1, 23 D.-K., il quale cita come proprie fonti autori arcaici, classici ed ellenistici dello spessore di Senofane, Eraclito, Democrito, Eudemo di Rodi, grande matematico e astronomo del IV sec. a.C., autore fra l'altro di una Περὶ τῶν ἀστρολογουμένων ἱστορία, e Callimaco. Vedi anche Plat. *Theaet.* 174 a = Thal. test. 9 D.-K.; Eudem. fr. 94 Spengel = 145 Wehrli = Thal. test. 17 D.-K.; Timo Phliasius fr. 23 Di Marco = Thal. test. 1, 34 D.-K.; *Schol.* Arat. 172 = Thal. fr. 2 D.-K.; Plin. *Nat. hist.* 18, 213 = Thal. test. 18 D.-K.; Apul. *Flor.* 18, p. 37, 10 Helm = Thal. test. 19 D.-K.; Suid. *s.v.* Θαλῆς = Thal. test. 2 D.-K.

[13] Aët. II, 27, 5 = Thal. test. 17 b D.-K.

[14] *Schol.* Plat. *Remp.* X, 600 a = Thal. test. 3 D.-K.; Aët. II, 13, 1 = Thal. test. 17 a D.-K.

[15] Herodt. 1, 74 = Thal. test. 5 D.-K. In realtà la test. 5 D.-K. contiene, oltre a Erodoto, molti altri testimoni, tra i quali Eudemo; nessuno di loro sembra dipendere dal solo Erodoto, perché tutti indicano l'anno dell'avvenimento, un dato che Erodoto invece non fornisce, alcuni con notevole approssimazione, altri, come Plinio e Gerolamo, con assoluta precisione (585/4 a.C.).

A questo punto non può destar meraviglia che sia stato lui a gettare le basi di un calendario astronomico, suddividendo l'anno in quattro stagioni e in 365 giorni.[16] È evidente che non si tratta qui delle stagioni meteorologiche, ovviamente ben note da sempre, bensì appunto delle quattro stagioni astronomiche, determinate dai solstizi (τροπαί) e dagli equinozi (ἰσημερίαι), sui quali condusse studi approfonditi per tutta la vita.[17]

Analogo ruolo di archegeta ebbe nel campo della geometria, il cui sistema di base apprese nel corso di uno o più soggiorni in Egitto, da dotti della casta sacerdotale.[18] Lasciando da parte principi molto semplici, come ad esempio quello secondo cui gli angoli opposti formati dall'incontro di due rette sono eguali a due a due,[19] si dedicò soprattutto allo studio dei triangoli.[20] Dimostrò diversi teoremi, tra i quali l'eguaglianza dei due angoli alla base di un triangolo isoscele[21] e l'eguaglianza di due triangoli aventi eguali un lato e i due angoli adiacenti, teorema in base al quale insegnò anche a misurare da riva la distanza di una nave in mezzo al mare.[22] Riuscì a misurare l'altezza delle piramidi egizie attraverso calcoli basati sulla lunghezza della loro ombra in determinate ore del giorno.[23]

Alcuni storici della scienza antica ritengono inverosimile che Talete abbia potuto prevedere il fenomeno, operazione che avrebbe richiesto cognizioni a loro giudizio impensabili per quell'epoca: vedi ad es. Sarton (*Bibliografia*, sez. D), I, p. 170 sg. Resta il fatto che la connessione fra Talete e l'eclisse solare del 585, data testimoniata dalle fonti e verificata dall'astronomia moderna, conferma il suo impegno di ricerca sul fenomeno.

[16] Diog. Laert. 1, 27 = Thal. test. 1, 27 D.-K.; Apul. *Flor.* 18, p. 37, 10 Helm = Thal. test. 19 D.-K.

[17] Sarebbe troppo lungo elencare le singole testimonianze, davvero numerose, che si possono facilmente trovare scorrendo la raccolta di Diels-Kranz.

[18] Diog. Laert. 1, 24 = Thal. test. 1, 24 D.-K.; Apul. *Flor.* 18, p. 37, 10 Helm = Thal. test. 19 D.-K.; Procl. *In Euclid.* 65, 3 Friedlein = Thal. test. 11 D.-K.

[19] Eudem. Rhod. *ap.* Procl. *In Euclid.* 299, 1 Friedlein = Thal. test. 20 D.-K.

[20] Callim. *Iambi* 1, 58 sgg. (fr. 191 Pfeiffer) = Thal. test. 3 a, v. 123 sgg. D.-K.; Diog. Laert. 1, 24 = Thal. test. 1, 24 D.-K.

[21] Procl. *In Euclid.* 250, 20 Friedlein = Thal. test. 20 D.-K.

[22] Eudem. Rhod. fr. 87 Spengel = 134 Wehrli = Thal. test. 20 D.-K.

[23] Hieronym. Rhod. (III sec. a.C.) fr. 40 Wehrli *ap.* Diog. Laert. 1, 27 = Thal. test. 1, 27 D.-K.; Plin. *Nat. hist.* 36, 82 = Thal. test. 21 D.-K.; Plut. *Conv. sept. sap.* 2, 147 a = Thal. test. 21 D.-K.

Discepolo e amico di Talete, a differenza del maestro lasciò uno scritto *Sulla natura* (Περὶ φύσεως), la più antica opera in prosa della letteratura greca, subito dopo la *Teogonia* di Ferecide di Siro, di poco anteriore. Lo scritto non ci è pervenuto, ma continuò a essere diffuso e accessibile per secoli nel mondo antico, permettendo a storici della filosofia e dossografi di verificare direttamente su di esso le notizie di tradizione orale sull'insegnamento di Anassimandro.

Continuò e approfondì gli studi di Talete sui solstizi e sugli equinozi,[24] giungendo probabilmente fino a definire il concetto di eclittica solare[25] e a rilevarne l'obliquità o inclinazione rispetto all'equatore celeste.[26]

Stabilì che la terra occupa il centro esatto del cosmo.[27] Un'affermazione che oggi appare a noi erronea, alla luce della più approfondita analisi inaugurata da Copernico, ma che rappresentò per il suo tempo un indiscutibile e duraturo progresso scientifico, fornendo un primo modello matematico-geometrico della sfera celeste, rigorosamente fondato sull'osservazione, e gettando così le basi di quel sistema geocentrico, che avrebbe dominato per quasi due millenni la ricerca astronomica, e che sarebbe stato in seguito denominato "tolemaico".

Grazie a tutte queste acquisizioni poté progettare e costruire a Sparta il primo gnomone-orologio solare,[28] uno strumento ancora ignoto ai Greci. Erodoto (2, 109) dice che questi lo mutuarono in realtà dai Babilonesi: è dunque molto probabile che sia stato proprio Anassimandro a operare la mediazione. Altre fonti attribuiscono il merito ad Anassimene.[29]

Altra novità rivoluzionaria: disegnò la prima carta geografica e forgiò la prima sfera armillare, per rappresentare tridimensionalmente la sfera celeste con le orbite degli astri.[30] La nuova disciplina

[24] Cfr. soprattutto Diog. Laert. 2, 1 = Anaximand. test. 1, 1 D.-K. ed Euseb. *Praep. Evang.* 10, 14, 11 = Anaximand. test. 4 D.-K.

[25] Vedi Michel (*Bibliografia*, sez. D), p. 213.

[26] Plin. *Nat. hist.* 2, 31 = Anaximand. test. 5 D.-K.

[27] Testt. 26 D.-K. (Aristotele e Teone di Smirne); 1, 1 (Diogene Laerzio); 11 (Ippolito); 2 (Suida).

[28] Testt. 1, 1 D.-K. (Diogene Laerzio); 4 (Eusebio); 2 (Suida).

[29] Plin. *Nat. hist.* 2, 187 = Anaximen. test. 14 a D.-K.

[30] Testt. 6 D.-K. (Eratostene, Agatemero e Strabone); 1, 2 (Diogene Laerzio); 2 (Suida).

della cartografia prese immediatamente piede a Mileto, città di mare e di intensi commerci, che dunque aveva un interesse vitale alla conoscenza, la più precisa possibile, delle coste e delle loro forme, dei bacini marini e dei punti di comunicazione fra loro, dei fiumi navigabili e della dislocazione delle isole. Nello stesso tempo, l'esperienza dei suoi navigatori e i loro resoconti orali costituivano la premessa necessaria e la fonte di informazione primaria della rappresentazione cartografica, che era perciò insieme frutto e strumento della navigazione. Solo pochi decenni dopo Anassimandro, il suo concittadino Ecateo, iniziatore della storiografia e della geografia, disegnava una nuova carta geografica, evidentemente più precisa e particolareggiata di quella del suo predecessore.[31] Per quanto riguarda la sfera armillare, è evidente, dopo quanto si è detto sopra, che Anassimandro dovesse collocare al suo centro la terra, che però egli concepiva ancora alla maniera tradizionale come un disco o, meglio, come un cilindro molto più largo che alto, un cilindro la cui altezza era 1/3 del diametro delle basi, perciò "simile a un rocchio di colonna".[32]

ANASSIMENE DI MILETO

Allievo di Anassimandro, scrisse come lui un opuscolo in prosa *Sulla natura*, anch'esso oggi perduto. Fece due grandi e irreversibili scoperte. Capì che l'arcobaleno è un'illusione ottica, provocata dalla rifrazione della luce solare attraverso strati di aria densa,[33] e che il sole, come qualsiasi altro astro, è una massa magmatica incandescente.[34] Quest'ultima scoperta rappresentò un immenso progresso rispetto al precedente stato delle conoscenze al riguardo: basti pensare che Anassimandro aveva cercato di spiegare lo splendore degli astri, immaginando che le loro orbite fossero, non pure e semplici traiettorie, bensì una sorta di cerchioni corposi di forma tubolare, concentrici e rotanti, ognuno dei quali pieno di fuoco ricoperto da uno strato di vapore fitto e perciò non trasparente, come da una corteccia, forata però in un punto della sua superficie cilindrica; di qui il fuoco interno avrebbe mandato all'esterno i suoi raggi, in un fa-

[31] Vedi le testt. già citt. a n. 30. È probabilmente a questa stessa carta che Herodt. 4, 6, dedica un riferimento polemico.

[32] Testt. 1, 1 D.-K. (Diogene Laerzio); 10 (Plutarco); 11 (Ippolito); fr. 5.

[33] Anaximen. testt. 18 D.-K. (uno scolio ad Arato e Aezio); 7 (Ippolito).

[34] Testt. 6 D.-K. (Plutarco); 14 (Aezio); 7 (Ippolito).

scio allargantesi in forma circolare, dando così l'impressione che l'astro fosse discoidale.[35]

EUPALINO DI MEGARA

Narra Erodoto (3, 60): "Mi sono maggiormente dilungato sui Sami poiché sono loro ad aver costruito le tre opere più grandi di tutta la Grecia: in un colle, alto centocinquanta orge [= m 270], a partire dalle falde è stata scavata una galleria con ingressi sui due versanti (ὄρυγμα... ἀμφίστομον) [vale a dire: un tunnel che fora la montagna da parte a parte, un traforo]. La lunghezza della galleria è di sette stadi [= m 1.250]; l'altezza e la larghezza sono entrambe di otto piedi [= m 2,40]; lungo tutta la galleria è stato eseguito un altro scavo [cioè un canale], profondo venti cubiti [= m 8,80] e largo tre piedi [= m 0,90]; attraverso di esso l'acqua, incanalata in tubature, giunge in città, provenendo da una grande sorgente. L'architetto di questa galleria fu il megarese Eupalino, figlio di Naustrofo. Questa è una delle tre opere...".[36]

Questo mirabolante acquedotto arcaico in galleria fu riportato alla luce dagli scavi archeologici del 1892, che permisero di verificare e integrare la notizia di Erodoto sui seguenti punti:[37]

1) L'acquedotto fu eseguito tra il 540 e il 530 a.C., dunque all'epoca della tirannide di Policrate, quando a Samo viveva ancora Pitagora, o se ne era appena andato, ma l'insegnamento di lui conservava intatta la sua attualità.

2) Le misurazioni trasmesse da Erodoto sono piuttosto approssimative, ma sostanzialmente corrette: ad esempio, la galleria è lunga 1.050 metri, non 1.250; la sua altezza e larghezza originarie sembrano essere state di 1,75 metri, non di 2,40, ecc. Comunque la configurazione generale dell'opera è effettivamente quella da lui descritta.[38]

[35] Anaximand. testt. 10 D.-K. (Plutarco); 18 e 22 (Aezio); 21 (Aezio e Achille Astronomo); 11 (Ippolito).

[36] Traduzione di A. Fraschetti, in *Erodoto, Le storie* III: *La Persia*. Introduzione e commento di D. Asheri, testo critico di M. S. Medaglia, traduzione di A. Fraschetti, "Scrittori greci e latini" della Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1990, p. 85.

[37] Le risultanze dello scavo furono pubblicate da E. Fabricius, «Athenische Mitteilungen» 9, 1894, pp. 165-192.

[38] Una bella lezione per i moderni critici ipercritici, che tendono a vedere in Erodoto non uno storico, ma un allegro propalatore di spiritose invenzioni!

3) La galleria fu scavata da due squadre di operai che lavorarono simultaneamente, partendo dai due lati opposti del colle: ciò è dimostrato dal fatto che l'incontro tra le due semigallerie è segnato da un dislivello sia verticale sia orizzontale tra le loro pareti e i loro pavimenti, rispettivamente due e tre metri circa.[39]

Tale dislivello sarebbe inaccettabile nell'esecuzione di un traforo praticato oggi, finirebbe anzi per trascinare davanti a un tribunale penale sia il progettista che il direttore dei lavori. Per un traforo di più di un chilometro, fatto nel VI secolo a.C., è viceversa un'inesattezza irrilevante, laddove il dato significativo è che l'architetto fosse in possesso di risorse tecniche e concettuali per progettare uno scavo simultaneo dalle due parti e pervenire felicemente all'incontro delle due semigallerie. L'operazione richiede infatti una livellazione orizzontale e verticale, che presuppone a sua volta scaltriti calcoli geometrico-matematici di triangolazione e adeguati strumenti di rilevazione per la verifica in corso d'opera.

PITAGORA

Non è altrettanto facile stilare per Pitagora, come per gli altri sapienti del VI secolo a.C. fin qui menzionati, un elenco di notizie attendibili sulle scoperte scientifiche da lui effettivamente conseguite. Anche senza insistere sul fatto che non lasciò nulla di scritto, scelta che lo pone sullo stesso piano del più anziano Talete e del futuro Socrate, si deve rilevare che della sua figura si impadronì presto una leggenda totalizzante, che tendeva ad attribuirgli ogni sorta di sapere e a retrodatare a lui tutte le scoperte e le dottrine elaborate successivamente dall'indirizzo filosofico del quale fu fondatore, un indirizzo che, dopo la sua prima fioritura in età arcaica, si estinse e risorse varie volte, come l'araba fenice, riprendendo sempre a proiettare sul Maestro le sue nuove visuali, influenzate da fasi di cultura più recenti. Invalse perfino la prassi di attribuirgli opere scritte apocrife, che del resto gli antichi stessi sapevano bene non essere sue.

Nato a Samo, lasciò la sua patria intorno al 530 a.C., pare per dissenso con la tirannide di Policrate. Si trasferì a Crotone, colonia achea della Magna Grecia, dove raccolse intorno a sé una vera e pro-

[39] Per tutti questi dati di scavo, cfr. l'informata nota *ad loc.* di D. Asheri, in *op. cit.* (vedi sopra, n. 36), p. 278, con aggiornamento bibliografico.

pria scuola filosofica, nella quale gli interessi matematici e naturalistici andavano di pari passo, si legavano anzi intimamente con impostazioni mistico-religiose, al cui centro si poneva la dottrina della metempsicosi, probabilmente di origine orientale. Riuscì a costituire la cerchia dei suoi adepti in gruppo dirigente effettivo della città, togliendo progressivamente potere alla classe dirigente tradizionale, con il programma dichiarato di sostituire alla falsa "aristocrazia" (= 'governo dei migliori') dei nobili per nascita la vera "aristocrazia" degli *áristoi*, cioè dei cittadini davvero 'migliori', 'ottimi', per indole naturale e, soprattutto, per formazione culturale, per conoscenza della verità scientifica e religiosa. Dopo un certo numero di anni si ebbe però a Crotone un'insurrezione antipitagorica, che costrinse alla fuga Pitagora e i suoi seguaci. Si trasferì allora nella non lontana Metaponto, anch'essa colonia achea, dove reimpiantò la sua scuola e i suoi culti.

Il pitagorismo si diffuse per tempo in molte altre città, sia della Magna Grecia sia della Sicilia, con l'effetto storico di grande portata di trapiantare in ambiente acheo-dorico quella scienza della natura che finora era stata appannaggio esclusivo del mondo ionico. Ma, come si è visto, nel pitagorismo questa scienza era intrisa di elementi mistico-religiosi. Proprio per questo i manuali antichi di storia della filosofia presero a distinguere due filoni dottrinali, sentiti come sostanzialmente diversi e diversamente dislocati sul territorio complessivamente occupato dai Greci: la scuola "ionica", fondata da Talete e Anassimandro, e la scuola "italica", fondata appunto da Pitagora.[40]

Egli rifiutò per sé il titolo tradizionale di "sapiente" (σοφός/*sophós*) e volle essere chiamato, in quanto studioso, "ricercatore della sapienza", "filosofo" (φιλόσοφος/*philósophos*). Era un atto di modestia: un uomo non può essere compiutamente sapiente, solo gli dei possono esserlo; l'uomo può e deve cercare di essere invece "amante, ricercatore" di un sapere totale che non riuscirà mai a raggiungere in pieno; per questa via innalzerà se stesso in direzione della divinità, realizzerà al massimo grado possibile le potenzialità insite nel suo essere uomo.[41] Era, dicevamo, un atto di modestia, ma era, nello stesso tempo, anche qualcosa d'altro, molto più importante dal

[40] Vedi ad es. Diog. Laert. 1, 13-14.

[41] Heraclid. Pont. *ap.* Cic. *Tusc.* 5, 3, 8 - 4, 10 = fr. 88 Wehrli; *ap.* Diog. Laert. 1, 12 = fr. 87 Wehrli; Diod. 10, 10, 1. Cfr. la qualifica di φιλομαθής, riferita allo stesso Pitagora da Diog. Laert. 8, 2.

punto di vista epistemologico: era mettere al centro dell'idea di 'scienza' la nozione di 'ricerca', al posto di quella, sussiegosa e velleitaria, di 'sapere'. Il nuovo termine *filosofia* divenne immediatamente la denominazione tecnica di quello studio globale sul mondo e sull'uomo che era stato inaugurato dai Milesii e che è continuato nelle forme più varie fino a oggi, o almeno fino a ieri. Anche se molto spesso (per fortuna non sempre) i filosofi successivi hanno perso il senso di quel semantema che Pitagora aveva voluto sottolineare con la sua innovazione linguistica.

Pitagora e i pitagorici sostennero che il numero è 'il principio', 'la radice', 'l'elemento', 'la sostanza' di tutte le cose. Non è facile comprendere il significato esatto di questi enunciati, soprattutto nel contesto delle dottrine coeve o di poco posteriori degli altri filosofi naturalisti: ne discutono, sottoponendoli ad acute analisi semantiche e a disamina critica, già Platone e Aristotele. Ma è certo che la tesi implicava in sé, con chiarezza, l'applicazione del modello matematico allo studio della realtà, ed è perciò un'indiscutibile prefigurazione della "sensata esperienza" galileiana, che si porrà agli inizi della scienza positiva moderna. Questo è l'aspetto per noi più importante, nell'ambito della nostra breve rassegna sulla nascita della scienza nella Grecia del VI secolo. Per quanto riguarda le acquisizioni particolari, ci limiteremo a trascegliere nel *mare magnum* delle notizie offerte dagli antichi, troppo spesso condizionate dall'intento "agiografico" di ricondurre tutto all'impulso iniziale dell'archegeta, soltanto quelle che appaiano verosimili e probabili per il Pitagora storico:[42]

- la somma degli angoli interni di un triangolo è sempre eguale alla somma di due angoli retti (cioè a un angolo piatto);
- la somma delle superfici dei due quadrati costruiti sui cateti di un triangolo rettangolo è sempre eguale alla superficie del quadrato costruito sull'ipotenusa (il celeberrimo "teorema di Pitagora");
- una prima intuizione dei concetti di incommensurabilità e di numero irrazionale;
- studio approfondito dei poliedri regolari, anche di quelli con un notevole numero di facce.

[42] Il mio elenco schematico si limita in realtà a recepire la ricostruzione offerta dal grande storico della matematica Heath (*Bibliografia*, sez. D), pp. 143-162.

Oltre a compiere enormi progressi nel campo delle ricerche geometrico-matematiche, Pitagora ebbe senza dubbio il merito di gettare le basi della fisica acustica, in specie dell'acustica musicale, applicandosi ai rapporti numerici intercorrenti tra lunghezza o tensione delle corde e altezza del suono che esse emettono, se fatte vibrare.

4. *La nascita del pensiero filosofico: il principio che nulla nasce dal nulla e il concetto di 'elemento'*

Tutti i personaggi menzionati nel precedente paragrafo come primi scienziati dell'antichità greca sono noti all'uomo di media cultura piuttosto come primi filosofi. In effetti i manuali scolastici di storia della filosofia iniziano immancabilmente con quei nomi, attribuendo loro strane dottrine, che gli studenti del liceo e dell'università, anche se non hanno sempre il coraggio di dichiararlo francamente, non riescono a non trovare incomprensibili nella loro arbitrarietà e gratuità. In effetti, quei primi filosofi si sarebbero tutti impegnati, chissà perché, a immaginare che l'immensa varietà delle cose e dei fenomeni riposasse su un solo *elemento*, dal quale avrebbe tratto origine e nel quale consisterebbe, anche in senso attuale, la sua essenza più vera. Dopodiché, ognuno di loro avrebbe creduto opportuno ravvisare tale elemento in questa o quella sostanza della natura, o addirittura in qualche fenomeno erroneamente interpretato come sostanza, senza che sia per noi possibile intuire il criterio della loro scelta. Così Talete lo individuò nell'acqua, Anassimandro nell'infinito/indeterminato, Anassimene nell'aria, Eraclito nel fuoco, Senofane nella terra, Pitagora nel numero. Empedocle la fece più complicata: ipotizzò non uno, ma quattro elementi, la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco, sospinti in eterno dalle due forze opposte dell'attrazione (Amore) e della repulsione (Odio). Come dice Platone in tono scherzoso in un passo del *Sofista* (242 d), davvero "sembra che ognuno di loro ci racconti una favola, come se fossimo dei ragazzini"!

In realtà, la ricerca dell'elemento primigenio aveva la sua genesi in un'esigenza genuinamente scientifica, era il frutto di una riflessione generale sulle dinamiche dei fenomeni naturali, che ormai avevano acquisito agli occhi di quegli studiosi lo statuto di processi razionali senza residui, dunque razionalmente ricostruibili. Per loro, sia lo studio dei fenomeni particolari, sia la riflessione generale su di essi, erano parte integrante, a pari titolo, della *sophía* o *philosophía*. Secondo i parametri invalsi in epoca successiva e ancor oggi prevalenti nella cultura moderna, si è presa l'abitudine di designare come *scienza* il primo aspetto della loro attività, come *filosofia* il secondo. Ma cerchiamo di ricostruire meglio il loro percorso intellettuale.

A fronte della razionalità di ogni fenomeno, quale emergeva con assoluto nitore non appena la ricerca naturalistico-matematica ne avesse chiarito la dinamica, andò imponendosi un postulato scientifico di evidenza immediata, perciò ancor oggi valido, provvisto della stessa cogenza che inerisce a un postulato matematico o geometrico: l'impensabilità di processi fisici che implichino creazione di materia dal nulla o distruzione di materia nel nulla; *nihil ex nihilo, nihil in nihilum*. A ben vedere, è lo stesso principio affermato dalla legge della conservazione della massa, enunciata nel 1789 da Lavoisier, che lo verificò sperimentalmente, bilancia alla mano. Esso fu certamente alla base del pensiero presocratico, fin dal suo nascere, e della ricerca di un elemento o di elementi primigeni e indistruttibili, che, con i loro processi di condensazione, rarefazione e mescolanza reciproca, potessero spiegare i fenomeni che cadono sotto i nostri sensi, cioè la continua trasformazione del mondo, senza dover ricorrere all'idea assurda della creazione e distruzione di materia. Lo attesta con serena sicurezza Aristotele, in uno dei vari luoghi della sua opera nei quali schizza un abbozzo storico degli inizi della ricerca fisica (*Metaph.* 1, 3, 983 b 6 sgg.):

τῶν δὴ πρώτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν

ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σῳζομένης.

Tra coloro che per primi filosofarono, i più ritennero che fossero principi di tutte le cose soltanto quelli sotto specie di materia: ciò da cui consistono tutte le cose che sono, ciò da cui provengono all'inizio e ciò in cui si risolvono al termine, mentre la sostanza resta, ma si trasforma per i fenomeni cui soggiace, questo dicono che sia elemento e principio delle cose che sono, e pensano che, grazie ad esso, nulla nasca né muoia, nella misura in cui si salva comunque tale natura.[43]

Il ragionamento attribuito da Aristotele ai fisici arcaici, che noi siamo soliti chiamare "filosofi presocratici", è documentato positivamente da alcuni frammenti di Empedocle, il quale chiarisce con efficacia straordinaria anche il nesso logico tra principio della conservazione della massa e teoria degli elementi:

Stolti! Lungimiranti non sono i pensieri di loro,
che credono possa nascere ciò che prima non era
o morire qualcosa e del tutto sparire![44]

Impossibile nascere da ciò che affatto non è
e impossibile, inconcepibile, che s'annienti quello che è:
sarà sempre in quel punto, in cui ognora lo spingi.[45]

Questi[46] son tutti alla pari, coetanei di nascita,
ma competenze hanno diverse, ciascuno ha l'indole sua,
prevalgono a turno, col volgere del tempo.
A loro nulla s'aggiunge, nulla vien meno:

[43] Già Alceo aveva avuto occasione di affermare in un suo carme la massima καί κ' οὐδὲν ἐκ δενὸς γένοιτο, "e nulla potrebbe nascere dal nulla" (fr. 320 L.-P.), probabilmente una massima proverbiale di saggezza popolare, riferita alla sfera dell'agire umano più che a quella del divenire fisico.

[44] Emp. fr. 11 D.-K.

[45] Emp. fr. 12 D.-K.

[46] Cioè i quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) e le due forze (attrazione e repulsione).

se davvero perire potessero, non ci sarebbero più;
e che cosa potrebbe accrescere il tutto?! Venuto da dove?!
Dove poi andrebbe a morire, se nessun luogo ne è vuoto?
Ma sono sempre gli stessi, e scorrendo gli uni negli altri
questo e quello divengono ed eguali restano sempre.[47]

È dunque evidente che in Empedocle e, prima di lui, in Talete, in Anassimandro, Anassimene, Eraclito e Senofane, la dottrina degli elementi è un vero e proprio teorema fisico, elaborato a fil di logica; possiamo anzi dire, senza tema di forzare i dati, che essi abbiano "scoperto", nel senso anche moderno del termine, il concetto astratto di 'elemento chimico', quale si è poi inverato nella chimica sperimentale, dal Settecento in poi.[48]

A questo punto, siamo già in grado di abbozzare una prima spiegazione, ancora molto generale e sintetica, del percorso intellettuale di Parmenide. Anche lui partiva dal principio che nulla può nascere dal nulla né risolversi nel nulla, ma gli sembrò che il concetto di un elemento o di più elementi, soggetti a fenomeni di condensazione, rarefazione o mescolanza, non risolvesse il problema di fondo: ai suoi occhi, anche il concetto di trasformazione implica comunque un qualche salto logico, l'intervento *ex nihilo* di qualcosa di nuovo che rompa il precedente equilibrio statico, e che perciò la continua trasformazione delle cose che cadono sotto i nostri sensi non può non essere illusoria, frutto di una sorta di sogno ad occhi aperti, la realtà restando sempre identica a se stessa, unica, indivisibile, increata, immutabile, indistruttibile, l'essere (τὸ ἐόν):

[47] Emp. fr. 17, vv. 27-35 D.-K.

[48] Che il principio *nihil ex nihilo* fosse comune a tutti i presocratici, Aristotele lo ribadisce in *Metaph.* 11, 6, 1062 b: τὸ γὰρ μηδὲν ἐκ μὴ ὄντος γίγνεσθαι, πᾶν δ' ἐξ ὄντος, σχεδὸν ἁπάντων ἐστὶ κοινὸν δόγμα τῶν περὶ φύσεως, "che nulla nasca da ciò che non è, bensì tutto da ciò che è, è dogma comune a quasi tutti coloro che si sono occupati di fisica". Il nesso tra questo principio e l'idea di 'elemento primario' sarà ancora alla base del pensiero atomistico degli epicurei: cfr. ad es. Epicur. *Epist. ad Herodt.* 38-41, e Lucret. 1, 146-270.

... senza nascita è l'Essere e senza morte,
tutto intero, unigenito, immobile, ed incompiuto
mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso,
uno, continuo. Quale sua nascita andrai ricercando?
Come, da dove fruttato? Non lascerò che tu dica
o pensi dal nulla, perché né dire si può né pensare
ch'esso non sia. Che bisogno l'avrebbe mai spinto a nascere
dopo piuttosto che prima, se fosse nato dal nulla?
Deve perciò in assoluto essere oppure non essere.
Forza di prova neppure consente che nasca dal nulla
altro accanto ad esso; per cui non lascia Giustizia
né che nasca né muoia, né lo scioglie dai ceppi,
dà invece di freno; su questo in questo è il cimento:
è oppure non è; secondo Destino è deciso
l'una lasciare impensabile anonima (infatti vera
strada non è), che l'altra esista e sia verace.
Come poi potrebbe sussistere l'Essere? Come rinascere?
Poni ch'è nato, non è, se pure è sul punto di essere.
Tolta è così di mezzo nascita e morte oscura...

Immobile allora nei ceppi delle sue grandi catene,
è privo d'inizio, di fine, dato che nascita e morte
sono respinte lontano, certezza verace le esclude.
Resta identico sempre in un luogo, giace in se stesso,
dunque rimane lì fermo; potente distretta lo tiene
nelle catene del ceppo, che tutto lo chiude all'intorno...

... nulla esiste o sarà
altro al di fuori dell'Essere, ché l'ha legato il Destino
ad essere un tutto immobile; tutte gli fanno da nome
le cose supposte dagli uomini, fidenti che siano vere,
nascano, muoiano, siano una cosa, non siano quest'altra,
cambino posto, mutino la loro pelle apparente...[49]

5. *Identificazioni sovversive: la riflessione di Eraclito*

Se ripercorriamo il sommario delle scoperte scientifiche, de-

[49] Parm. fr. 7/8, vv. 8-26; 31-36; 41-46.

lineato al par. 3, noteremo che molte di esse, forse in ultima analisi tutte, comunque alcune in maniera più evidente, implicano il superamento di distinzioni profondamente radicate nel sentire comune della gente di allora e spesso ancora del nostro tempo, configurano l'identificazione tra cose concepite come diverse o addirittura opposte dalla mentalità corrente e dalla forma interna della lingua: la luce della luna, che nell'immaginario collettivo si contrappone polarmente alla luce solare, è in realtà anch'essa luce solare; le eclissi non sono eventi miracolosi e segni funesti inviati dagli dei agli uomini, ma semplici allineamenti occasionali fra gli astri rotanti nel cielo; l'arcobaleno non ha consistenza corporea, è soltanto luce solare rifratta dall'atmosfera umida; gli astri, conosciuti da tutti come entità celesti distinte, diversamente influenti sul mondo e sulla vita degli uomini, individuati ciascuno da un nome carico di connotazioni affettive inconfondibili, non sono altro che blocchi di fuoco, tutti eguali, incorporati nelle sfere celesti; le melodie divine della musica, articolate in una serie discreta di note, che parlano direttamente all'anima dell'uomo e la incantano, sono vibrazione di corde trasmessa all'orecchio dall'aria.

Qualsiasi scoperta scientifica, anche al giorno d'oggi, sovverte qualche opinione radicata. Ben più sconvolgente deve essere stato l'impatto su una cultura come quella greca, imperniata sulla narrazione mitica, che informava il modo stesso di pensare attraverso la continuità delle recitazioni rapsodiche e dei riti religiosi. L'intero sistema degli dei veniva sottoposto a un dirompente processo di ristrutturazione, quando non messo in discussione su punti nevralgici. I poemi teogonici, cioè quel genere particolare di rapsodie che erano destinate a ricapitolare la discendenza genetica, la storia personale e l'ambito di competenza di tutte le divinità, ad una ad una considerate, risultavano improvvisamente antiquati e bisognosi di aggiornamento. In particolare, vacillava l'autorità di Esiodo, finora indiscussa. Esiodo, cui le Muse stesse, le figlie di Zeus e della Memoria, avevano "rivelato" la verità auten-

tica sul passato, sul presente e sul futuro, apparendogli di notte alle pendici dell'Elicona, che era il loro colle-santuario.

Helios (Sole), il figlio possente del Titano Hyperion e di Theia, *è* una massa di lava incandescente sospesa nel cielo; Selène (Luna), la sua dolce sorella che illumina blandamente le cose avvolte dalle tenebre della notte, *è* una massa oscura di materia, sulla quale rimbalza la luce del sole, quando è sceso al di sotto del nostro orizzonte, ma continua a diffondere i suoi raggi ignei nel cosmo; Iris (Iride, cioè 'arcobaleno'), la variopinta e velocissima messaggera degli dei che porta i loro annunzi attraverso il cielo, *è* un'illusione ottica; e così via...

Un filosofo presocratico vissuto tra VI e V secolo, al quale non è attribuita dalle fonti alcuna scoperta particolare, svolse però una riflessione generale sul momento culturale che i Greci stavano vivendo, e mise il dito sulla piaga delle contraddizioni tra opinioni inveterate e verità scientifica. È Eraclito di Efeso, che nel suo scritto in prosa *Sulla natura* non risparmiava frecciate polemiche. Dice ad esempio:

> Maestro della massa degli uomini è Esiodo: pensano che egli sia sapiente più di qualsiasi altro, lui che non conosceva nemmeno il giorno e la notte; sono in realtà una sola e stessa cosa.[50]

Il riferimento è a un passo preciso della *Teogonia* (vv. 748-766), là dove Esiodo parla della "casa tenebrosa della Notte", da lui localizzata, secondo la geografia mitica, in una regione lontanissima, che è a un tempo l'estremo occidente e l'ingresso dell'Ade, il mondo dei morti. Sulla porta di questa casa, che è anche porta dell'intero Ade, si incontrano quotidianamente Notte e Giorno, all'alba, quando la Notte rientra e il Giorno inizia il suo percorso sulla terra, per portare la luce agli uomi-

[50] Fr. 57 D.-K.: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.

ni, e al tramonto, quando è invece la Notte a uscire sulla terra e il Giorno si ritira periodicamente nella casa di lei:[51]

> ... dove Notte e Giornata incrociandosi
> si salutano l'una con l'altra, varcando la grande soglia
> di bronzo: l'una ritorna a casa, l'altra se n'esce fuori,
> non succede mai che la casa le tenga entrambe al di dentro,
> ma sempre delle due l'una, trovandosi fuori di casa,
> s'aggira sopra la terra, l'altra in casa restando,
> aspetta il turno del proprio viaggio, finché non arrivi;
> l'una portando a quei sulla terra la luce visiva,
> l'altra portando in braccio il Sonno, fratello di Morte,
> la Notte funesta, avvolta in un velo di nuvola oscura.
> Lì della Notte oscura i figli hanno dimora,
> Sonno e Morte, gli dei invincibili; né mai su di loro
> il Sole splendente volge lo sguardo con i suoi raggi,
> né quando sale nel cielo né quando dal cielo discende.
> Di questi,[52] l'uno s'aggira pacifico e dolce per gli uomini
> sopra la terra e sopra l'immenso dorso del mare,
> d'acciaio è il cuore dell'altra, mente di bronzo alberga
> spietata dentro il suo petto; appena afferra qualcuno
> degli uomini, più non lo lascia: la odiano anche gli dei.

Descritta la vicenda giornaliera di luce e di tenebra (vv. 748-754), Esiodo si premura di sottolineare con forza il diverso statuto ontologico delle due divinità, l'una positiva e benefica, l'altra negativa e malefica (vv. 755-766), secondo l'opinione tradizionale, radicata nel mito e nel rito. Eraclito irride questa teologia, che sottintende un'analisi erronea dei fenomeni, e le contrappone la verità scientifica nuda e cruda: giorno e notte non esistono come entità autonome e contrapposte, *sono* "una sola e stessa cosa" (ἕν), nient'altro che l'eterno volgere del

[51] Su questo tema mitico vedi Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C). Si deve tener presente che in greco 'giorno' si dice ἡμέρα, sostantivo femminile come quello che designa la 'notte', νύξ: per mantenere questa connotazione, essenziale al gioco delle opposizioni mitiche, tradurrò ἡμέρη, nel passo di Esiodo, con "Giornata".

[52] Il Sonno e la Morte.

sole intorno alla terra, con la conseguenza meccanica dell'alternanza luce-tenebra sulla faccia abitata di quest'ultima. In questa prospettiva, crollava anche l'altro pregiudizio tradizionale, che i giorni del mese si distinguessero in propizi e nefasti per intraprendere questo o quel lavoro, pregiudizio puntualmente fatto proprio dallo stesso Esiodo nel poema *Le opere e i giorni* (v. 765 sgg.): Eraclitó, con il tono perentorio che è tipico di tutte le sue massime, gli opponeva il principio secondo cui "la natura di qualsiasi giorno *è* una e la stessa".[53]

Ma l'identificazione giorno-notte ha probabilmente, nel pensiero di Eraclito, una ragione ancora più sottile. Luce e tenebra non sono soltanto effetti omologhi di un unico accadimento astronomico, bensì variazioni quantitative di uno stesso fenomeno, appunto la luce, della quale la tenebra rappresenta il grado zero: la luce è piena a mezzogiorno, quando il sole è più alto nel cielo; va digradando nel pomeriggio e nel crepuscolo; scomparso il sole, viene a mancare del tutto (erroneo supporre che al suo posto subentri un'entità eterogenea, la tenebra o la notte); quando il sole risorge, va gradatamente crescendo fino al mezzogiorno, per poi ripetere all'infinito lo stesso ciclo. Proprio questo schema interpretativo Eraclito applicò in effetti ad altre coppie oppositive, radicate non solo nella cultura tradizionale, ma anche nella dottrina di vari filosofi presocratici, che egli ridusse a gradi scalari di una stessa e unica dimensione della realtà:

Le cose fredde si scaldano, ciò che è caldo si raffredda, ciò che è umido si essicca, ciò che è secco si umidifica.[54]

Molti pensatori mistico-naturalistici dell'Umanesimo, del Rinascimento e dell'età barocca chiamarono questo aspetto del pensiero eracliteo *coincidentia oppositorum*, e lo condivisero

[53] Fr. 106 D.-K.: φύσιν ἡμέρας ἁπάσης μίαν οὖσαν.

[54] Fr. 126 D.-K.: τὰ ψυχρὰ θέρεται, θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται.

con entusiasmo, reinterpretandolo secondo le loro prospettive. Mi pare evidente, da quanto visto fin qui, che si trattasse invece di un'impostazione puramente scientifica.

La *coincidentia oppositorum* di Eraclito non si applica soltanto ad apparenti coppie di cose opposte, che in realtà sono gradi diversi di una stessa cosa, ma anche a qualità opposte che una stessa cosa può avere, se considerata da punti di vista diversi. Ad esempio, gli uomini hanno sempre ritenuto che l'acqua di fonte sia 'pura' per eccellenza, mentre quella del mare sarebbe 'impura', perché imbevibile e, se bevuta, dannosa; ma si dovrà dire invece l'esatto opposto, se si considerano le cose in rapporto ai pesci d'acqua salata:

> Il mare è l'acqua più pura e più impura, per i pesci potabile e salvifica, per gli uomini imbevibile e mortifera.[55]

'Puro' e 'impuro', καθαρόν-μιαρόν, erano anche termini tecnici fondamentali del linguaggio rituale e del pensiero religioso:[56] nell'enunciato sarcastico di Eraclito questa loro valenza, sia pure per via di allusione trasversale, risulta a sua volta relativizzata, quasi smussata. Il processo identificatorio si riproduce dunque anche a livello di qualità: 'puro' e 'impuro' non sono qualità opposte, bensì gradi estremi (positivo e negativo) di un'unica qualità, la purezza, la cui scala di intensità cambia, o può addirittura capovolgersi, alla stregua di giudizi rapportati a diverse funzioni (ad esempio, la salute dell'uomo e la salute del pesce), giudizi di impostazione sostanzialmente utilitaristica. Risultato finale: se il mare è sia puro sia impuro, a seconda dei punti di vista, le nozioni di 'puro' e 'impuro', per dirla con la formula eraclitea già vista sopra, *sono* "una sola e stessa cosa" (ἕν), vale a dire il 'puro' *è* l' 'impuro' e l' 'impuro' *è* il 'puro'.

[55] Fr. 61 D.-K.: θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον.

[56] Vedi L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs*, Paris 1952; R. Parker, *MIASMA. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

Ad analogo trionfo dell'"è" sul "non è" portava l'analisi geometrica in tema di misure angolari e di figure piane: due triangoli, magari distanti fra loro le mille miglia nello spazio, se hanno eguali un lato e i due angoli adiacenti, *sono eguali*, l'uno *è* l'altro; la somma degli angoli interni di qualsiasi triangolo, grande o piccolo, equilatero, isoscele o scaleno, *è eguale* a due angoli retti, *è* un angolo piatto; in qualsiasi triangolo rettangolo, grande o piccolo, isoscele o scaleno, la somma dei quadrati costruiti sui cateti *è eguale* al quadrato costruito sull'ipotenusa, a prescindere dal fatto che si tratti di grandezze immense, medie o minime. Il che poi significa che gli infiniti triangoli possibili obbediscono tutti a una legge ineluttabile, a un'armonia insita nella loro stessa natura, che li rende realizzazioni particolari di una sola cosa (noi diremmo di un solo concetto), il triangolo.

È opportuno a questo proposito tenere ben presente che, in greco, l'eguaglianza e l'equivalenza geometrico-matematiche sono espresse appunto dalla copula "è" (ἐστί) ovvero dal predicato nominale "è eguale" (ἐστὶν ἴσον), che corrispondono esattamente al segno di eguale (=), usato da noi nell'esposizione per iscritto delle espressioni aritmetiche o algebriche e dei teoremi geometrici. La formula "è eguale" (ἐστὶν ἴσον) è quella che troviamo costantemente adoperata da Euclide nei suoi *Elementi*. Ma la troviamo già nella più antica trattazione geometrica conservata dalla letteratura greca superstite, cioè nella dimostrazione del teorema di Pitagora contenuta nel *Menone* di Platone (82 b 9 - 85 b 7), nella quale si alterna liberamente con il semplice "è" (ἐστί) o "diviene" (γίγνεται).

Si delinea così una fase culturale nella quale le impressioni immediate e le credenze radicate degli uomini venivano continuamente scalzate dalle identificazioni proposte dalla ricerca scientifica. Continuamente una diversità veniva dimostrata illusoria e sostituita con una equazione-identificazione. La rilevazione catalogica dell'esperienza implica il "non è": il giorno, la notte (che "non è" il giorno); il caldo, il freddo

(che "non è" il caldo); l'umido, il secco (che "non è" l'umido); gli angoli del triangolo A, gli angoli del triangolo B (che "non sono" quelli del triangolo A). A tutti questi "non è" si sostituisce inopinatamente una serie di "è": la notte "è" il giorno; il freddo "è" il caldo; il secco "è" l'umido; gli angoli del triangolo B "sono" gli angoli del triangolo A. Ovvero tutte queste opposizioni vengono ricondotte a due a due a una realtà unica, della quale sono variazioni omologhe: la rotazione celeste, la temperatura, l'umidità, il triangolo.

A un livello più profondo, al livello di teoria fisica generale, tutto (πᾶν), tutte le cose (πάντα τὰ ὄντα), sono poi riconducibili, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, all'elemento o agli elementi primigeni e strutturali:[57] tutte le cose "sono" acqua, infinito/indefinito, aria, fuoco, terra, oppure tutti e quattro gli elementi a un tempo, mescolati insieme nelle proporzioni più varie.

La memoria elencatoria e catalogica di tutte le realtà, passate, presenti e future, aveva costituito la struttura e il fine della cultura epica, sia eroica sia teogonica, e continuava a informare la nascente storiografia, nella forma ad essa data dai suoi iniziatori, come Ecateo ed Erodoto. Gli esponenti della nuova scienza le contrappongono l'intelligenza che, al di là delle apparenze, elimina una dopo l'altra le diversità: alla memoria onnicomprensiva, al 'sapere molteplice' (πολυμαθίη) preferiscono la 'visione intellettuale' (νοῦς) e il ragionamento (λόγος). Anche su questo punto, la teorizzazione esplicita spetta a Eraclito:

[57] I termini usati in età arcaica per indicare la nozione di 'elemento' sono i seguenti: ἀρχαί ('inizi', 'principi'), πηγαί ('fonti', 'scaturigini'), ῥίζαι ('radici'), πείρατα ('limiti', 'confini'): per una ricognizione lessicale che risalga, al di là dei presocratici, alle più antiche attestazioni della nozione nell'epos omerico ed esiodeo, vedi Cerri 1998 (*Bibliografia*, sez. D). Dalla seconda metà del V secolo in poi, il termine tecnico di gran lunga prevalente diverrà στοιχεῖον, ignoto all'età arcaica, almeno a giudicare dalla nostra conoscenza frammentaria dei testi pertinenti: cfr. Diels 1899; Vollgraff; Burkert; Schwabe (*Bibliografia*, sez. D).

Il sapere molteplice non insegna ad avere intelletto: altrimenti l'avrebbe insegnato a Esiodo e Pitagora e ancora a Senofane e a Ecateo.[58]

Con quella dose di miopia storica che è sempre insita nella contemporaneità, Eraclito finisce per accomunare nella condanna: a) colui che rappresentava uno dei pilastri del sapere tradizionale, Esiodo; b) uno storico che, pur sottoponendo a critica tale sapere tradizionale, rimaneva effettivamente nel suo orizzonte, Ecateo; c) ma anche due degli esponenti di punta del nuovo corso, Pitagora e Senofane. Evidentemente il suo dissenso con alcune delle tesi specifiche da loro sostenute, o con alcuni aspetti della loro attività, fu sufficiente a trarlo fuori di strada e a fargliели porre sullo stesso piano degli elencatori di miti. Un altro suo giudizio su Pitagora ci aiuta però a capire meglio il senso sia delle sue riserve su di lui sia del suo rifiuto complessivo del 'sapere molteplice':

Pitagora, figlio di Mnesarco, esercitò più di ogni altro l'indagine storica (ἱστορίη) e, raccolti tutti questi scritti, ne fece una propria sapienza (σοφίη), accozzaglia di nozioni (πολυμαθίη), tecnica perversa.[59]

Era un tratto celebre della figura di Pitagora il suo vivo interesse per le tradizioni sapienziali degli altri popoli, soprattutto dell'Egitto e dell'Oriente, per conoscere le quali aveva molto viaggiato nella sua giovinezza. Eraclito, fermo al concetto che la verità si enuclea esclusivamente attraverso la disamina razionale, il *lógos*,[60] trovava urtante questo suo affan-

[58] Fr. 40 D.-K.: πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὖτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.

[59] Fr. 129 D.-K: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποιήσατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην. A torto il Diels dubita della sua autenticità, inserendolo nella sezione 'Zweifelhafte, falsche und gefälschte Fragmente'. Per la giusta rivalutazione del frammento, vedi M. Marcovich, *Eraclito, Frammenti*. Introduzione, traduzione e commento, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1978, pp. 46-49.

[60] Cfr. frr. 1-2 D.-K.

narsi dietro alle più varie dicerie degli uomini e, spinto dal suo irrefrenabile antigenio per questa prassi, giungeva a insinuare che il sapere di Pitagora fosse mnemonico, raccogliticcio, costruito con tecnica centonatoria sugli scritti altrui, greci o barbari che fossero.[61] Una punta velenosa contro il grande sapiente che, per parte sua, aveva preferito l'insegnamento orale alla scrittura e non aveva voluto consegnare ad alcun libro il suo messaggio filosofico. Ma dal frammento si enuclea un dato ancora più interessante per la nostra ricostruzione: il 'sapere molteplice', la *polymathíe*, è strettamente connesso all'*historíe*, cioè alla ricognizione catalogatoria dei racconti e delle credenze umane, a quel tipo di ricerca che era stato dei poeti del passato e continuava a essere praticato, in forme nuove, dagli "scrittori di discorsi", dai *logográphoi* alla maniera di Ecateo. Vedremo oltre come questa critica sarà ereditata in pieno da Parmenide e da lui posta al centro del suo pensiero. (Sugli elementi di concordanza tra Eraclito e Parmenide, vedi oltre, par. 8; su quelli di discordanza, vedi note al fr. 6.)

6. *Scheda biografica di Parmenide*

Parmenide, figlio di Pirete, nacque, visse e operò a Velia, colonia fondata intorno al 540 a.C. sulla costa del Cilento, in zona lucana, dai cittadini di Focea, città ionica situata sulla costa dell'Asia Minore, che essi avevano dovuto abbandonare in massa a causa dell'invasione persiana del 545 a.C. Ben presto sulla forma originaria del toponimo, appunto Velia, andò affermandosi tra i suoi abitanti, e poi tra tutti i Greci, la forma Elea (mentre italici e latini continuarono a chiamarla Velia, nome che ancora la località detiene in lingua italiana).

[61] Che questo sia il senso dell'enunciato di Eraclito, cioè che gli scritti (συγγραφαί) cui allude non siano di Pitagora, bensì di altri, ai quali egli si sarebbe ispirato, risulta evidente dal contesto ed è confermato al di là di ogni ragionevole dubbio dal confronto con il fr. 6 D.-K. di Ippia d'Elide.

Proveniva da famiglia nobile e agiata. Frequentò Senofane di Colofone, che, esule a sua volta dalla patria, soggiornò a lungo in Italia Meridionale e Sicilia, girovagando da una città all'altra e recitando dappertutto i suoi poemi filosofici alla maniera di un rapsodo. La tradizione antica è concorde nel considerarlo suo allievo in senso stretto e, in effetti, è evidente l'affinità del monismo epistemologico-metafisico di Parmenide col monismo teologico di Senofane.

Ma Diogene Laerzio, nel breve profilo biografico a lui dedicato, ricorda che fu allievo anche di un altro maestro, che avrebbe avuto su di lui un'influenza ancora maggiore, un sapiente pitagorico per altro a noi ignoto, un certo Aminia (Ἀμεινίας), uomo di estrazione economica umile, ma di altissimo valore. Alla sua morte Parmenide ne curò l'eroizzazione e gli eresse a proprie spese un tempietto o sacello, riconoscente di aver ricevuto da lui la "serenità" (ἡσυχία), conseguente all'apprendimento e alla pratica della dottrina pitagorica.[62] È logico pensare che questo santuario eroico fosse oggetto di rituali periodici e divenisse il centro cultuale della scuola fondata da Parmenide a Elea.

La testimonianza di Diogene sul pitagorismo di Parmenide non è isolata: per citare solo le più rappresentative, Strabone definisce lui e il suo allievo Zenone "gente pitagorica"

[62] Diog. Laert. 9, 23 = test. 1, 23 D.-K. Diogene cita come sua fonte per questa notizia le Διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων del peripatetico Sozione di Alessandria (II sec. a.C.): cfr. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*, Supplementband II: *Sotion*, Basel-Stuttgart 1978, fr. 27 (commento a p. 59 sg.). Per l'ἡσυχία come ideale pitagorico, vedi Diog. Laert. 8, 7 = Pyth. test. 19 D.-K. (I, p. 105, 17); Iambl. *Vita Pyth.* 197. Kingsley 1999 (*Bibliografia*, sez. C), *passim*, sottolinea fortemente nel significato del termine il semantema del 'silenzio' e ravvisa appunto nel silenzio il momento culminante del misticismo dei pitagorici e di Parmenide stesso: in realtà egli dovette praticare abitualmente l'estasi incubatoria, non solo in ragione dell'insegnamento pitagorico a lui impartito da Ameinias, ma, a monte del pitagorismo stesso, per la sua qualità di ἰατρόμαντις ('guaritore-veggente') e φώλαρχος ('signore della caverna'), carica sacerdotale che egli dovette ricoprire nell'ambito di un culto locale di Apollo Οὔλιος, se si sta alla testimonianza delle iscrizioni "mediche" di Elea (I sec. d.C.). Vedi anche oltre, commento al fr. 1, v. 22, e al fr. 20.

(ἄνδρες Πυθαγόρειοι);[63] il neoplatonico Giamblico (III-IV sec. d.C.) conclude la sua ponderosa biografia di Pitagora con una minuta rassegna dei seguaci che, città per città, ne perpetuarono l'insegnamento, inserendo nel lungo elenco anche Elea e Parmenide.[64] Non deve far meraviglia che un pensatore dell'originalità di Parmenide potesse essere unanimemente definito e potesse egli stesso considerarsi "pitagorico": il pitagorismo non era soltanto una scuola ben definita, facente capo al suo Maestro e legata a un preciso corpo dottrinale, nelle città controllate da lui o da qualche suo diretto discepolo (Crotone, Metaponto, Taranto); era altresì un indirizzo generale di pensiero, imperniato sulla sintesi di misticismo religioso e scientismo matematico, ma estremamente duttile e aperto ai più diversi sviluppi teorici. In questo senso più ampio, anche Platone fu considerato e si considerò legittimamente "pitagorico".

Rampollo di una delle grandi famiglie aristocratiche di Elea, "pitagorico", sia pure in senso lato, Parmenide non avrebbe potuto non occuparsi di politica; era anzi automaticamente candidato a svolgere un ruolo di punta nel governo della sua città. In effetti ne fu addirittura il legislatore:[65] per generazioni e generazioni i magistrati di Elea continuarono a giurare fedeltà all'ordinamento da lui stabilito, con un rito che si ripeteva all'inizio di ogni anno, al momento della loro entrata in carica;[66] il geografo Strabone (I-II secolo d.C.) sosteneva che se Elea, nonostante il numero limitato dei suoi abitanti e la ristrettezza territoriale in cui versava, era riuscita per secoli a opporsi validamente alle mene aggressive dei potenti vicini, Lucani e Posidoniati, gran parte del merito andava ascritto alla solidità della costituzione datale da Parmenide e perfezionata da Zenone.[67]

[63] 6, 1, 1 (C 252) = test. 12 D.-K.

[64] *Vita Pyth.* 267 = test. 154 Coxon.

[65] Lo attestava Speusippo, il primo scolarca dell'Accademia dopo Platone, nello scritto *Sui filosofi*: *ap.* Diog. Laert. 9, 23 = Parm. test. 1, 23 D.-K. = Speus. fr. 3 Tarán (*Speusippus of Athens*, Leiden 1981).

[66] Plut. *Adv. Colot.* 32, 1126 a = test. 12 D.-K.

[67] 6, 1, 1 (C 252).

Per quanto riguarda la cronologia, resta un dubbio pressoché insormontabile, con un'oscillazione di circa un quarto di secolo. Diogene Laerzio,[68] probabilmente sulle orme del grande cronografo Apollodoro di Atene (II secolo a.C.),[69] assegna la sua *akmé*, vale a dire "il culmine dell'attività", che gli eruditi antichi identificavano convenzionalmente con i trentacinque anni di età, alla 69ª Olimpiade, cioè al 504-501 a.C.; ciò porterebbe la sua data di nascita intorno al 540 a.C., l'anno stesso della fondazione di Elea. D'altra parte Platone, nel dialogo intitolato *Parmenide*, narra di un incontro ad Atene tra il vecchio filosofo, il cui aspetto avrebbe dimostrato allora un'età di circa sessantacinque anni, e Socrate "giovanissimo" (πάνυ νέος):[70] quest'ultimo dato, allusivo a un'età intorno ai vent'anni, colloca l'episodio, non sappiamo se reale o immaginario, intorno al 450 a.C. e, unito al dato sull'età di Parmenide in quel momento, porterebbe la sua data di nascita intorno al 515 a.C.

Ma entrambe le notizie non vanno esenti da sospetti, fondati sulla loro natura intrinseca: l'*akmé* al 504-501 coincide con quella di Eraclito e potrebbe perciò essere frutto di una forzatura di Apollodoro, indotto, come in tanti altri casi, ad accentuare con un sincronismo schematico la contemporaneità tra due personaggi, emblematicamente contrapposti dalla tradizione culturale; Platone e gli altri autori di dialoghi socratici, ad esempio Senofonte, amano dare alle loro scene un'ambientazione cronologica precisa, ma spesso, nel compiere quest'operazione, non si peritano di commettere anacronismi anche vistosi, pur di non rinunciare al frutto della loro immaginazione.

7. *Parmenide scienziato*

Benché la cosa non venga di solito rilevata in alcun manuale né di storia della filosofia né di storia della scienza greca, ri-

[68] 9, 23 = test. 1, 23 D.-K.
[69] *F.Gr.Hist.* 244 F 341.
[70] 127 a = test. 5 D.-K.

sulta con assoluta evidenza dalle testimonianze antiche che Parmenide praticò la ricerca scientifica in senso stretto e pervenne a scoperte precise, soprattutto in campo astronomico. Ciò non può non avere un'importanza decisiva per un corretto inquadramento della sua riflessione filosofica. Ci sobbarcheremo perciò a un elenco schematico delle principali acquisizioni che gli possono essere attribuite con certezza, seguendo una tecnica espositiva analoga a quella messa in opera al par. 3, a proposito degli altri presocratici.

A) SFERICITÀ DELLA TERRA

Afferma Diogene Laerzio: "Per primo lui mostrò che la terra è sferica (*sphairoeidês*) e si trova al centro".[71] Come abbiamo visto, già Anassimandro aveva collocato la terra al centro del sistema celeste, ma, per quanto riguarda la sua forma, era rimasto ancorato alla tradizione, che la concepiva discoidale. Nel libro precedente, Diogene si era già occupato del problema, riportando varie opinioni sulla corretta attribuzione della scoperta: "Si dice che Pitagora per primo chiamò «cosmo» il cielo e «rotonda» (*strongýle*) la terra; ma, se si segue Teofrasto, il primo fu Parmenide; invece, secondo Zenone, Esiodo".[72] Non si può certo escludere che il primo scopritore della sfericità della terra sia stato effettivamente Pitagora, e che Parmenide si sia limitato a esporre la dottrina, a lui nota per tradizione orale, nella sezione astronomica del suo poema. Una simile interpretazione dei dati forniti da Diogene, la meno favorevole a Parmenide, proverebbe comunque la sua piena padronanza dei risultati più aggiornati della scienza contemporanea.

Sembra però di gran lunga più verosimile ragionare in altro modo. In primo luogo, l'attribuzione a Pitagora potrebbe essere stata

[71] 9, 21 = test. 1, 21 D.-K.: πρῶτος δὲ οὗτος τὴν γῆν ἀπέφαινε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι. Sul problema vedi Mondolfo 1938 (*Bibliografia*, sez. C).

[72] 8, 48 = Theophr. *Physicorum opiniones* fr. 17 Diels (= 227 E Fortenbaugh-Huby-Sharples) = Parm. test. 44 D.-K. = Zeno fr. 276 von Arnim (*S.V.F.* I, p. 63). Lo Zenone menzionato in questa testimonianza non è ovviamente Zenone di Elea, il discepolo di Parmenide, ma Zenone di Kition (IV-III sec. a.C.), l'iniziatore della scuola stoica, che anche in epoca successiva sarebbe stata impegnata nell'interpretazione allegorica dei testi poetici.

determinata dalla presenza del discorso sulla sfericità della terra in qualcuno dei vari scritti apocrifi, e di epoca posteriore, che circolavano sotto il suo nome. In secondo luogo, e soprattutto, l'accostamento dei tre enunciati nel passo di Diogene si impernia sulla qualifica di *strongýle*, riferita alla terra: l'aggettivo non significa specificamente 'sferica', bensì, più genericamente, 'rotonda', 'tondeggiante', può cioè applicarsi a una pluralità di modelli solidi, anche molto diversi dalla sfera. La cosa emerge con molta chiarezza dalle tre schede, citate a suo luogo, sulla concezione di Anassimandro:[73] una di esse, quella di Ippolito, qualifica esplicitamente come *strongýlon* il suo modello discoidale-cilindrico, "simile a un rocchio di colonna"; un'altra, per l'appunto quella dello stesso Diogene del quale stiamo ora esaminando la scheda su Pitagora, cade nell'equivoco, definendolo erroneamente *sphairoeidés*.

Siamo dunque autorizzati ad attenerci senza riserve alla testimonianza di Teofrasto, autorità di tutto rispetto in materia dossografica e cronologicamente vicino ai pensatori in discussione, il quale sentenziava che Parmenide, e non altri, era stato lo scopritore della sfericità della terra. Tanto più che un'altra scheda dossografica, molto più articolata, ci informa che Parmenide concepiva la crosta terrestre come la sfera più ristretta e più vicina al centro dell'universo di tutte le sfere cosmiche, concentrica a quelle celesti, successiva nella scala decrescente di grandezza a quelle della luna e dell'aria.[74]

Quanto all'opinione di Zenone, che lo scopritore fosse stato addirittura Esiodo, è evidente che si tratta soltanto di un'operazione ermeneutica, dell'esercizio esegetico tipico della cultura greca, inteso a ravvisare nella parola dei poeti-vati più antichi verità nascoste, che la cultura umana avrebbe portato solo in epoca successiva al livello della consapevolezza razionale collettiva.[75] Operazione che in questo caso doveva apparire tanto più suggestiva, in quanto sotto molti profili la *Teogonia* di Esiodo era stata il modello cui Parmenide si era prioritariamente ispirato nella composizione del suo poema.[76]

[73] Vedi sopra, n. 32.

[74] Aët. 2, 7, 1 = test. 37 D.-K.

[75] Resta classico al riguardo lo studio di F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

[76] Vedi oltre, parr. 13 e 14.

B) DUE STELLE, ANZI UNA SOLA

Fra le tante stelle che i Greci più antichi erano in grado di distinguere da tempo immemorabile, c'era *Hésperos*, il 'Serale', l'astro che si staglia per primo nel cielo subito dopo il tramonto del sole e annuncia la notte, quello che i Latini avrebbero chiamato poi *Vesper*, parola che ha lo stesso significato; ce n'era poi un altro, che presentava ai loro occhi caratteristiche astronomiche e connotazioni affettive opposte, perché appariva all'alba, subito prima del sorgere del sole, e sembrava perciò annunciare la luce piena del giorno: lo chiamavano *Heosphóros*, il 'Portatore dell'aurora' o *Phosphóros*, il 'Portatore della luce', termine cui in latino corrisponde perfettamente *Lucifer*. A scoprire che in realtà si trattava della stessa stella (secondo la terminologia tecnica moderna si dovrebbe dire piuttosto 'pianeta'), furono gli astronomi del VI secolo a.C. Da quel momento in poi, accanto ai due nomi tradizionali, atti a distinguere le sue due diverse apparizioni, se ne sarebbe affermato uno nuovo, destinato a sottolinearne l'unità sostanziale: Afrodite in greco e Venere in latino, grazie all'identificazione teologica con la dea della bellezza e dell'amore.

Il merito della scoperta è attribuito dalle fonti, con un intrico di notizie in certa misura anche contraddittorie, alternativamente a Parmenide o a Pitagora: da una loro attenta analisi appare probabile che entrambi si siano occupati del problema, che Pitagora sia stato il primo a intuire la verità e a trasmetterla oralmente a discepoli diretti e indiretti, che Parmenide abbia sottoposto a verifica positiva la sua tesi e sia stato il primo a darne notizia per iscritto, attraverso il suo poema.[77]

C) RISCOPERTA DELLA LUCE LUNARE

Abbiamo visto che Talete comprese per primo che la luce lunare non è autogena, ma è solo un riflesso di quella solare. La sua però do-

[77] I testi pertinenti sono: Diog. Laert. 9, 23 = test. 1, 23 D.-K. = Callim. fr. 442 Pf.; 8, 14 = test. 40 a D.-K.; Aët. 2, 15, 4 = test. 40 a D.-K.; Ibyc. fr. 331 P. Vedi: apparati critici di Diels-Kranz *ad locc.*; R. Pfeiffer, *Callimachus* I: *Fragmenta*, Oxford 1949¹; 1965², p. 346, *ad* fr. 442; R. Blum, *Kallimachos und die Literaturverzeichnung bei den Griechen. Untersuchungen zur Geschichte der Biobibliographie*, «Archiv für Geschichte des Buchwesens» 18, Lief. 1-2, 1977, pp. 1-359, p. 240 (pubblicato anche come volume autonomo: Frankfurt am Main 1977, col. 240). La questione meriterebbe di essere ulteriormente approfondita.

vette essere più un'intuizione geniale, che non una teoria suffragata da prove precise; tant'è vero che i suoi diretti continuatori, Anassimandro e Anassimene, rifluirono sull'idea tradizionale che la luna brillasse di luce propria, facendola rientrare in pieno nelle rispettive teorie generali sulla natura degli astri: Anassimandro considerò anche il cielo della luna, come gli altri, una sorta di tubolare circolare rotante forato in un punto, quello da cui traspare la luce; Anassimene la concepì come una massa incandescente, al pari del sole e di qualsiasi altro astro.[78] Senofane di Colofone sostenne a sua volta che la luna è una massa nebulosa incandescente e, quindi, brillante.[79] Fu Parmenide a riportare in auge la dottrina di Talete, che in effetti aveva colpito nel segno, a corredarla di un'adeguata base argomentativa e a trasmetterla come acquisizione ormai indiscutibile, definitiva, alla scienza delle generazioni successive.[80]

Non è privo di significato, ai fini della ricostruzione che stiamo svolgendo, il fatto che Parmenide, dimostrato che la luce della luna altro non è che la luce del sole ritrasmessa verso la terra dal globo lunare, sintetizzasse il fenomeno nei termini seguenti: "La luna è eguale al sole: infatti ne è illuminata".[81]

[78] Per Anassimandro, vedi Aët. 2, 25, 1; 28, 1; 29, 1 = test. 22 D.-K. Per Anassimene, Aët. 2, 25, 2 = test. 16 D.-K.; *Schol.* Arat. *Phaen.* 940 (p. 515, 27 Maass = 455, 1 Martin) = test. 18 D.-K. Contraddittorie con queste testimonianze e incongrue con le dottrine dei due filosofi appaiono le notizie fornite da Diog. Laert. 2, 1 = Anaximand. test. 1, 1 D.-K. e da Theon Smyrn. p. 198, 14 Hiller = Anaximen. test. 16 D.-K., che derivano senza dubbio da confusione tra schede o da equivoci nell'interpretazione di abbreviature di nomi propri.

[79] Aët. 2, 25, 4; 28, 1; 29, 5 = test. 43 D.-K.

[80] Frr. 14 e 15. Cfr. anche Aët. 2, 25, 3; 26, 2; 28, 5 = test. 42 D.-K.; Aët. 2, 30, 4 = fr. 21 D.-K. ("frammento" inserito da Diels e Kranz tra i "frammenti falsi", in quanto, a loro giudizio, il termine ψευδοφανῆ, attribuito da Aezio a Parmenide, non sarebbe in realtà parmenideo, ma deriverebbe dalla parafrasi del suo discorso contenuta nel manuale dossografico di Teofrasto: dal punto di vista ecdotico sarebbe stato perciò più corretto inserire la citazione tra le testimonianze, non tra i frammenti "falsi"). Uno dei numerosi passi di Aezio or ora citati, quello di 2, 28, 5 = test. 42 D.-K., suona così: "Talete disse per primo che la luna è illuminata dal sole. Pitagora e Parmenide altrettanto". Ancora una volta Parmenide sembra aver ripreso e codificato precedenti insegnamenti di Pitagora.

[81] Aët. 2, 26, 2 = test. 42 D.-K., già cit. alla n. precedente.

"È eguale" (ἴσην <εἶναι>), termine tecnico anche dell'eguaglianza e dell'equivalenza geometrica. Cioè: 'Luna = Sole'; 'la Luna *è* (ἐστίν) il Sole'. Sole e Luna, Apollo e Artemide, Giorno e Notte, Maschio e Femmina, si confondono in maniera conturbante nella filosofia dell'"è".

"Com'era possibile? Aschenbach si coprì la fronte con la mano, e chiuse gli occhi, che gli bruciavano per la notte quasi insonne. Era come se qualcosa non funzionasse bene, come se avesse inizio un misterioso estraniamento, una bizzarra deformazione dell'universo, che, forse, egli avrebbe potuto interrompere oscurando per un attimo la vista e guardandosi intorno di bel nuovo... Accigliato, Aschenbach lo osservava; e riprovò un senso di malessere, come se il mondo tradisse una lieve ma irresistibile tendenza a deformarsi nel pagliaccesco e nell'assurdo..." (Thomas Mann, La morte a Venezia, *cap. 3, trad. it. di B. Maffi).*

8. *La riflessione metodologico-epistemologica (frr. 2 - 7/8, v. 7)*

Di fronte alle recenti esperienze della ricerca e della scoperta scientifica, Parmenide ebbe una reazione del tutto analoga a quella che abbiamo già rilevato in Eraclito (vedi sopra, par. 5), ma si spinse ben più in là di lui, portando la sua riflessione critica alle estreme conseguenze e trasformandola in una compiuta teoria epistemologica. Da tale posizione di rigorismo intransigente, finì anzi per criticare con asprezza certi aspetti del pensiero eracliteo, che gli sembrò inficiato da gravi elementi di contraddizione (vedi note al fr. 6). "Capire (νοεῖν) ed essere (εἶναι) sono la stessa cosa" (fr. 3). Dell'enunciato sono state date finora le interpretazioni più svariate, che in genere tendono ad assimilarlo a concezioni proprie di questo o quel filosofo moderno, dal Seicento a oggi (vedi commento al verso). È sfuggito viceversa quello che è il suo significato evidente, solo che lo si consideri nel contesto della cultura coeva e degli altri frammenti metodologici di Par-

menide stesso: 'l'atto del capire, del vero capire, cioè dell'intellezione scientifica, appunto del νοεῖν, si risolve sempre, non può non risolversi, nel riconoscimento di un'identità, che si esprime a livello verbale in una proposizione imperniata sulla copula *è*'. Il processo conoscitivo, se coronato da successo, perviene sempre e comunque a un'equazione, il cui fulcro è costituito dal segno di eguale, *è*. Due cose, che sembravano diverse e continueranno a sembrare tali nell'ambito dell'esperienza comune, si rivelano una sola e stessa cosa alla visione intellettuale (νοεῖν), che è propria dell'esperienza scientifica: ad esempio, la luce della luna *è* la luce del sole; Espero *è* Lucifero. Lo stesso assioma epistemologico è espresso in forma più articolata nel corso della sezione ontologico-metafisica del poema (fr. 7/8, vv. 39-41): "Sono la stessa cosa il capire (νοεῖν) e ciò in base al quale avviene l'intellezione (νόημα). Non troverai mai il capire (νοεῖν) al di fuori dell'essere (ἄνευ τοῦ ἐόντος = ἄνευ τοῦ εἶναι), nel quale il capire risulta espresso (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν)". L'esperienza scientifica, attraverso le tante identità particolari da essa rilevate, ha dimostrato anche questa identità suprema, di ordine generale, metodologico ed epistemologico: 'capire' = 'essere'.

Che dire allora dei tanti saperi, tradizionali e più recenti, che descrivono minutamente la realtà naturale, umana e divina, nella sua inesauribile molteplicità, senza procedere a identificazioni, anzi esaltando la diversità tra le singole cose? L'epica narra ad una ad una le gesta degli eroi, ma intanto insegna i comportamenti degli uomini; la poesia teogonica elenca tutte le divinità, disponendole in ordine genealogico e definendone le competenze; i logografi-storici narrano per filo e per segno gli accadimenti e le istituzioni delle singole città, ma anche le vicende reali, le leggende, le religioni dei "barbari", cioè dei popoli non greci; i geografi descrivono i monti, i mari, i fiumi, i laghi di tutto il mondo conosciuto. Un patrimonio sterminato di conoscenze, consegnato alla memoria, alla scrittura, ancora alla memoria, attraverso la scrittura.

Non è sapere? Non è ricerca? Finora si era inteso appunto questo per "sapienza" (σοφίη), sia quella atavica dei poeti-cantori, gli aedi, sia quella nuova di coloro che praticavano l'"indagine storica" (ἱστορίη), anch'essi figli dell'illuminismo ionico.

La risposta di Parmenide coincide, come si è detto, con quella di Eraclito, ma è ancora più radicale e univoca. Questi saperi configurano bensì "una via di ricerca" (ὁδὸς διζήσιος), che è "pensabile", "immaginabile" (νοῆσαι),[82] tanto è vero che è in effetti praticata dalla maggior parte dei "sapienti", ma che è in realtà una via illusoria, "un sentiero (ἀταρπός)... del tutto ignorante" o, meglio, "del tutto privo di informazione" (παναπευθής), in quanto si fonda appunto sulla presa d'atto del "non è", non cerca di andare al di là di essa, si limita a registrare, elencare, catalogare e memorizzare ciò che appare a tutti, pur non essendo "vero", e rinuncia perciò a capire scientificamente (fr. 2):

Ecco che ora ti dico, e tu fa' tesoro del detto,
quelle che sono le sole due vie di ricerca pensabili:
l'una com'«è», e come impossibile sia che «non sia»,
di persuasione è la strada, ché a verità s'accompagna,
l'altra come «non è», come sia necessario «non sia»,
che ti dichiaro sentiero del tutto estraneo al sapere:
mai capiresti ciò che «non è» (è cosa impossibile)
né definirlo potresti...

[82] B. Gentili (*Bibliografia*, sez. C) ha notato acutamente che questo è il solo caso in cui Parmenide usa il verbo νοεῖν nel senso corrente, generico, di 'pensare' (magari anche qualcosa di erroneo), non nel senso specificamente parmenideo, tecnicizzato, di 'conoscere', 'comprendere intellettualmente', e inquadra l'incoerenza terminologica nell'uso poetico tardo-arcaico, ben documentato in Simonide, di affiancare polemicamente significato tradizionale e significato nuovo di una stessa parola, per meglio sottolineare il carattere antitradizionalistico della concezione che il poeta intende illustrare. Per parte mia debbo aggiungere che il senso corrente e generico del lessema ricompare al fr. 16, dove Parmenide si impegna a spiegare come si produce nell'uomo la 'percezione' (νόος, νόημα), fallace per definizione: cfr. le mie note di commento al passo.

L'«è» del v. 3 non è predicato verbale e non significa 'esistere'; è una copula il cui soggetto e il cui predicato nominale non sono espressi, ma sottintesi, una copula usata in senso generalizzante, completabile con qualsiasi soggetto e predicato: "com'«è»", cioè 'come una cosa *è* un'altra', 'come A *è* B, X *è* Y', vale a dire 'come si pervenga all'eguaglianza, all'identificazione tra cose apparentemente diverse'. Bisogna abituarsi a quest'uso convenzionale e tecnicizzato della copula, isolata dal suo contesto potenziale, se si vuole comprendere il discorso epistemologico svolto da Parmenide nella prima sezione del poema, quella immediatamente successiva al proemio (frr. 2 - 7/8, v. 7).[83] È per questo che l'ho evidenziata graficamente nella traduzione con le virgolette a coda di rondine. Parallelamente, il «non è» dei vv. 5 e 7 rinvia alla diseguaglianza, alla disequazione implicita nell'accettazione di una cosa come irriducibilmente diversa dalle altre. Certo anche lo scienziato è ben lontano dall'aver superato tutte le diversità in identità superiori, ma sa che ciò è dovuto alla parzialità delle sue conoscenze e che lo sviluppo futuro della ricerca porterà a sempre nuove identificazioni: quindi punta senza posa all'identificazione, all'enunciato imperniato sull'«è». Chi invece si ferma al «non è», ritenendo anzi di progredire sulla via della conoscenza registrando le diversità, si rassegna senza saperlo a non capire nulla della realtà che lo circonda; spinto da una curiosità vana, continuerà a registrare e memorizzare dati che non sarà mai in grado di elaborare. In tutto questo discorso, la copula, positiva o negativa, è assunta come esponente di una delle due tipologie antitetiche di enunciato: "A è B", "A non è B".

Il fr. 2 ci permette di notare un'altra cosa di fondamentale importanza: l'immagine della via (ὁδός, ἀταρπός), che ricorre ossessivamente nei versi di Parmenide, è una metafora

[83] La mia interpretazione sembra, ma non è identica a quella di Mourelatos 1970 (*Bibliografia*, sez. C), p. 55 sgg. O, meglio, è effettivamente identica dal punto di vista esterno-formale, ma non da quello della sostanza dottrinale, che Mourelatos ricostruisce in maniera completamente diversa da me.

con la quale si esprime un altro concetto tecnico ancora inedito, quello di 'metodo'. Nell'uso dei filosofi successivi invarrà presto il termine *méthodos* (μέθοδος), che significò originariamente anch'esso 'via', ma che poi, proprio per la frequenza dell'uso tecnicizzato, perse progressivamente la sua connotazione metaforica, per passare infine, come imprestito dotto, nelle lingue europee moderne.

Dunque due vie (cioè 'metodi'): quella dell'«è» e quella del «non è», l'una valida, che produce accrescimento di conoscenza, l'altra inconcludente, senza sbocco, quindi non veramente via (o 'metodo'), ma sentiero, camminamento tortuoso che si perde nei campi. Che con quest'ultima Parmenide si riferisca alla *polymathíe-historíe* dei poeti epici e teogonici e degli eruditi raccoglitori di notizie, risulta chiaro dal fr. 7/8, vv. 1-7:

> Mai sarà dimostrato che esista ciò che «non è»:
> tieni lontana la mente da questa via di ricerca,
> vezzo di molto sapere non t'induca su questa strada,
> a mettere in opera occhio accecato, orecchio rombante,
> lingua, razionalmente valuta invece la sfida polemica
> da me proferita. Allora di via resta soltanto
> una parola, che «è»...

«Ciò che non è», cioè una cosa anche in ultima istanza diversa da un'altra, non può esistere (v. 1): se esistessero anche due sole cose veramente diverse nella loro più intima essenza, una delle due risulterebbe originata dal nulla, rispetto all'altra, contro l'assioma che "nulla nasce dal nulla" (vedi sopra, par. 4). La Dea esorta Parmenide a tenersi lontano da questa "via di ricerca" (v. 2: ὁδὸς διζήσιος, la stessa espressione del fr. 2, v. 2), da questo pseudo-metodo; ma indica nello stesso tempo quale sia l'impulso culturale che potrebbe traviarlo, come ha traviato e continua a traviare tanti "sapienti": "vezzo di molto sapere", *éthos polýpeiron* (v. 3), l'attitudine alle molte esperienze, l'abitudine inveterata a collezionare notizie: in effetti *polypeiría* (sostantivo), *polýpeiros* (aggettivo), è in greco

strettamente sinonimo di *historía* e di *polymathía*. Bastino due esempi. Secondo un'antica tradizione, Solone aveva compiuto in giovinezza i suoi lunghi viaggi in Oriente, non per esercitare il commercio e arricchirsi, bensì "a scopo di esperienza molteplice e di indagine conoscitiva" (*polypeirías héneka... kaì historías*).[84] Platone, criticando la prassi scolastica di far memorizzare indiscriminatamente ai ragazzi la maggior quantità possibile di brani poetici, definisce questo tipo di falsa cultura mediante la coppia sinonimica *polypeiría* e *polymathía*,[85] con un giro di pensiero che ricorda da vicino la massima di Eraclito: "Il sapere molteplice (*polymathíe*) non insegna ad avere intelletto (*nóos*)" (vedi sopra, par. 5).

La Dea conclude affermando ancora una volta che dunque resta soltanto una via di ricerca, quella che si esprime in una parola (*mŷthos*): *è* (vv. 6-7). E con questo enunciato ha termine la sezione epistemologico-metodologica del poema.

9. *Il monismo ontologico: dall'«essere» copulativo all'Essere esistenziale (fr. 7/8, vv. 7-54)*

Se la conoscenza è per sua natura unificazione di diversi; se il progresso della scienza riduce gradualmente, ma inesorabilmente, il numero degli enti (ἐόντα o ὄντα) in campo; se non è possibile immaginare che alla fine del processo unificatorio restino più enti, o anche due soltanto, irriducibili l'uno all'altro, perché si porrebbero, l'uno nei confronti dell'altro, in termini di nascita dal nulla; non si può allora fare a meno di pensare tutta la realtà come unità assoluta. L'Essere è uno. Nessun pensatore antico ha saputo ricapitolare questo percorso mentale di Parmenide meglio di Simplicio:[86]

[84] Plut. *Sol.* 2, 1. Cfr. anche Diod. 1, 1, 1-2; 5, 1, 1-2.
[85] *Leg.* 7, 811 a-b.
[86] *In Aristot. Phys.* 1, 2, 185 b 5 sgg., p. 86, 19 sgg. Diels. Il passo non è riportato in alcun luogo dell'edizione di Parmenide di Diels-Kranz, si trova invece nella raccolta delle testimonianze curata da Coxon (*Bibliografia*, sez.

εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἴπῃ ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστι, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος, οὐδὲν γάρ ἐστιν ἢ ἔσται πάρεξ.

Se dunque, qualsiasi cosa si dica o si pensi, è «ciò che è», una sarà la *ratio* di tutte le cose, quella dell'Essere, dal momento che nulla è o sarà accanto e oltre all'Essere [segue la citazione del fr. 7/8, vv. 41-43].

Dunque è sbagliato parlare di confusione "arcaica" o "primitiva" tra *essere* copula ed *essere* = 'esistere', come hanno fatto Calogero e altri critici, meritevoli comunque di aver sottolineato con forza l'importanza della componente copulativa nel significato del termine *essere* nella dottrina di Parmenide.[87] Al contrario, ci troviamo di fronte a un passaggio ragionato e calcolato dall'*essere*-copula della proposizione scientifica all'*essere*-'esistere' della realtà ultimativa che si intravede, che non si può non postulare come risultato finale del processo conoscitivo. Una deduzione rigorosa del noumeno ontologico dalla linea di tendenza propria dell'euresi scientifica.

Se l'Essere è uno, non può ammettere al suo interno distinzioni, è ἀδιαίρετον, "indistinguibile", "indivisibile" (fr. 7/8, v. 27). L'interdetto colpisce non soltanto le distinzioni grezze dell'esperienza comune, ma anche quelle concettuali, con le quali la scienza è costretta ancora a procedere, ma provvisoriamente, in attesa di superarle ad una ad una. In altri termini, l'Essere non si distingue in enti (ὄντα), né negli enti-cose, che cadono sotto i nostri sensi, né negli enti-concetti, elaborati dal pensiero.

I due principi epistemologici interconnessi, quello dell'«essere», cioè della riduzione razionale di un fenomeno all'altro, e quello del "nulla nasce dal nulla e nulla muore nel

A), p. 148 sg., nr. 209, raccolta molto utile, perché, ordinata per autori, consente uno sguardo di insieme sull'interpretazione di Parmenide data da ognuno di essi.

[87] Vedi sopra, par. 2, n. 5.

nulla", portano fatalmente a un monismo assoluto, nel cui orizzonte l'Essere non può avere origine o fine temporale, è quindi eterno, senza distinzioni di passato, presente o futuro; di conseguenza, esclude altresì qualsiasi fenomeno di movimento o trasformazione, in quanto i processi di questo tipo presuppongono rottura di un precedente equilibrio statico, dunque una forza che li determini, cioè un'entità eterogenea all'Essere stesso, che sarebbe in contraddizione col postulato monismo. Tutto ciò è illustrato con straordinaria efficacia espressiva nel fr. 7/8, vv. 7-54; è inoltre sintetizzato in termini di massima semplificazione da Aristotele, in una pagina di ricognizione storica sulla prima fase della filosofia naturalistica, quella caratterizzata dalla ricerca di una sostanza primordiale, ravvisata in uno o più elementi:[88]

Sulla base dei dati fin qui esposti, si sarebbe indotti a ritenere causa (*aitía*) solo quella chiamata "materiale" (*hýle*); ma, a mano a mano che [i fisici] procedevano su questa strada, l'oggetto stesso del loro studio li avviò e costrinse a ricercare ulteriormente: se infatti ogni nascita e distruzione deriva in senso assoluto da una o più sostanze, perché ciò avviene e qual è il principio causale? Non è infatti la sostanza stessa che può produrre su di sé la trasformazione: tanto per fare un esempio, né il legno né il bronzo sono causa delle trasformazioni cui ciascuno di essi va soggetto, né è il legno a produrre un letto né il bronzo a produrre una statua, bensì qualcosa d'altro è causa della loro trasformazione. Cercare questo qualcosa è cercare l'altro principio (*arché*), diremmo noi, dal quale ha inizio il movimento.

Quelli che per primi intrapresero questa via di ricerca (*méthodos*), e affermarono che la sostanza fosse una, non ebbero sentore di entrare in contraddizione con se stessi; ma alcuni di coloro che sono assertori di una sola sostanza [il riferimento è senza possibilità di equivoco a Parmenide e alla scuola eleatica], quasi sopraffatti dal problema, affermano che questo uno e l'intera natura (*phýsis*) è immobile, non solo per quanto riguarda nascita e distruzione (questo è concetto antico, sul quale tutti sono sempre stati d'accordo), ma an-

[88] *Metaph.* 1, 3, 10-12, 984 a 17-b 1.

che per quanto riguarda qualsiasi altra trasformazione (*metabolé*): e tale tesi è loro peculiare.

Bisogna tenere ben presente che il discorso di Parmenide continua quello dei fisici ionici che lo precedettero; dunque è anch'esso strettamente fisico e "materialistico", come ci ricorda Aristotele nella pagina or ora presa in esame. Di conseguenza l'Essere, di cui egli parla, deve essere concepito come materia, materia che occupa spazio. Possiamo, se vogliamo, chiamarlo "metafisico", nel senso che è al di là dell'esperienza umana; ma non nel senso che sia immateriale o "spirituale" o puramente mentale: meglio comunque non chiamarlo così, perché 'metafisica' è nozione della filosofia posteriore, decisamente anacronistica in riferimento a Parmenide. Essendo uno e materiale, non ammette vuoto al suo interno, altrimenti avremmo una distinzione finale e irriducibile: 'pieno' *vs.* 'vuoto', venendo quest'ultimo a coincidere con il Non-essere. Ma come potrebbe essere Non-essere ciò che comunque occuperebbe spazio ed entrerebbe nella dinamica dell'Essere, contribuendo alla formazione e al divenire delle cose? Avremmo allora due sostanze o modalità primigenie dell'Essere, vale a dire un dualismo 'pieno'-'vuoto', 'materia'-'spazio', che implicherebbe l'irriducibilità dell'uno all'altro, cioè la sua inspiegabilità in termini scientifici, dunque un salto logico, dunque la nascita dal nulla dell'uno o dell'altro o di entrambi. È perciò evidente che l'Essere (uno e materiale) non ammette il vuoto al suo interno, è assolutamente e uniformemente pieno (fr. 7/8, vv. 28-30; 49-54). Ma non può ammetterlo neppure al suo esterno, perché tale assunto incorrerebbe nelle stesse aporie del precedente.

A questo punto potremmo aspettarci che Parmenide ne predicasse l'infinità spaziale, come ne predicò l'eternità temporale. Il suo pensiero seguì invece un'altra strada. L'eternità temporale è da lui concepita non come durata infinita, ma come un eterno presente (fr. 7/8, vv. 8-10): non pregiudica quindi la perfezione, la compiutezza, l'autosufficienza dell'Esse-

re. L'infinità spaziale implicherebbe invece un non finir mai dell'Essere in nessuna direzione, un suo essere dappertutto imperfetto, intrinsecamente incompiuto, incapace di equilibrio statico e centripeto, di autostrutturazione, di legge fisica (fr. 7/8, vv. 37 sg.; 47 sgg.). In certo qual modo, l'infinità spaziale reintrodurrebbe perfino la temporalità, perché lo svolgersi indefinito nello spazio rinvia inevitabilmente alla nozione di tempo. Per questo ordine di considerazioni, Parmenide respinse l'idea di infinito e si indirizzò invece verso il concetto di una finitudine illimitata, un concetto che per altro è oggi al centro delle ipotesi cosmologiche proposte dalla fisica più avanzata (vedi par. successivo). Di qui il paragone dell'Essere con la sfera (fr. 7/8, vv. 47-50):

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.

Dunque se c'è un limite estremo, è circoscritto
da tutte le parti, simile a curva di sfera perfetta,
ovunque d'identico peso dal centro: perch'è necessario
ch'esso non sia maggiore o minore in questo o quel punto.

Su questi versi, che rappresentano quasi l'apice teorico del poema, si impongono due riflessioni:

1) Si tratta di un paragone, di una "similitudine", se vogliamo servirci del termine tecnico proprio della critica letteraria: Parmenide non dice che l'Essere è sferico, ma che, per la sua finitezza, è "simile" (ἐναλίγκιον) a una sfera.

2) Più precisamente dice che è simile "a curva (ὄγκῳ) di sfera perfetta". È una ridondanza stilistica? In questo caso, il significato sarebbe che l'Essere è simile direttamente alla sfera. Personalmente sono convinto che l'espressione vada presa alla lettera, che dunque il paragone sia piuttosto con 'la curva della sfera', cioè con la superficie sferica, che è appun-

to l'immagine geometrica più adeguata come modello del finito illimitato (vedi par. successivo).

Il percorso intellettuale ricostruito negli ultimi due paragrafi (8 e 9) era stato finora colto nella sua sostanza soltanto da un critico moderno, Cornford, in un articolo degli anni Trenta che rappresenta una vera e propria palinodia dell'interpretazione evasiva da lui data precedentemente nel libro del 1912.[89] I passi salienti del saggio sono perciò riportati più oltre, tra le *Pagine scelte di critica moderna*, nr. 2. Purtroppo la sua splendida intuizione è rimasta isolata: a quanto mi risulta, nessuno l'ha successivamente fatta propria o anche soltanto ripresa in esame. Tuttavia anche a lui è sfuggito il nesso tra teoria generale e mondo dell'esperienza, e quindi il senso della seconda parte del poema.

10. *Il parmenidismo inconsapevole di Hawking*[90]

"Il fine ultimo della scienza è quello di fornire una singola teoria in grado di descrivere l'intero universo...

La possibilità che lo spazio-tempo sia finito ma illimitato, ossia che non abbia alcun inizio, che non ci sia alcun momento della Creazione...

Un secondo carattere che riteniamo debba essere posseduto da ogni teoria definitiva è l'idea di Einstein che il campo gravitazionale sia rappresentato da spazio-tempo curvo: le particelle tentano di seguire la via più simile a una traiettoria rettilinea in uno spazio curvo, ma poiché lo spazio-tempo non è piano le loro traiettorie appaiono incurvate, come per opera di un campo gravitazionale...

... c'è la possibilità che lo spazio-tempo sia finito e che nondimeno non abbia alcuna singolarità che ne formi un confine o un bordo. Lo spazio-tempo sarebbe allora come la superficie della terra, con l'unica differenza di avere quattro dimensioni anziché due. La superficie della terra è finita, ma non ha un confine o un bordo. Se si

[89] Vedi sopra, par. 2 con n. 7.

[90] S. Hawking, *A Brief History of Time*, 1988 = *Dal Big Bang ai buchi neri*, trad. it. Milano 1989, pp. 24; 137; 159; 160.

parte per mare diretti verso ponente, non si cade giù dal bordo della terra né ci si imbatte in una singolarità...

... la teoria quantistica ci ha dischiuso una possibilità nuova, in cui non ci sarebbe alcun confine allo spazio-tempo e quindi non ci sarebbe alcun bisogno di specificare il comportamento a tale confine. Non ci sarebbe alcuna singolarità sottratta all'applicazione delle leggi della scienza e nessun margine estremo dello spazio-tempo in corrispondenza del quale ci si debba appellare a Dio o a qualche nuova legge per fissare le condizioni al contorno per lo spazio-tempo... L'universo sarebbe quindi completamente autonomo e non risentirebbe di alcuna influenza dall'esterno. Esso non sarebbe mai stato creato e non verrebbe mai distrutto. Di esso si potrebbe dire solo che È [maiuscolo già nel testo originario!]."

Ho trascritto, senza alcuna considerazione introduttiva, queste riflessioni teoriche di Hawking, per mostrare come la fisica contemporanea possa giungere a proiezioni epistemologico-cosmologiche del tutto affini a quelle dell'eleatismo, sulla base di identificazioni scientifiche, quali spazio = tempo, materia = energia, infinito = finito, secondo il modello della superficie sferica, ecc., non meno conturbanti per la nostra sensibilità comune di quanto lo furono per la sensibilità corrente dei Greci del VI-V secolo a.C. le identificazioni proposte dalla scienza ionica. Purtroppo, grazie al travisamento del pensiero di Parmenide operato dagli storici della filosofia e della letteratura, accade che spesso gli scienziati moderni non si rendano conto della coincidenza, continuità o semplice analogia che essa sia. Tra l'altro, il confronto contribuisce a chiarire che la dottrina di Parmenide è effettivamente un'ontologia cosmologica generale, postulata sulla base dell'indagine fisica, non un'elucubrazione puramente logico-dialettica o una metafisica filosofica, in senso post-aristotelico.

Questa inconsapevolezza del precedente storico parmenideo, che sembra emergere dalla pagina di Hawking, non è però generalizzata all'intero campo dell'epistemologia fisica e matematica contemporanea. È ad esempio noto che Popper accostò esplicitamente la teoria della relatività di Einstein,

con il suo concetto di cronotopo quadridimensionale, sottratto alla sequenza passato-presente-futuro, all'antica dottrina eleatica, usando la nozione di 'parmenidismo' in chiave di critica negativa.[91] L'accostamento Einstein-Parmenide è stato successivamente accolto da vari teorici, in chiave sia negativa sia positiva, il che implica comunque una rivisitazione di Parmenide in una prospettiva sostanzialmente affine a quella da me proposta: la storia del problema si può trovare ora esposta con chiarezza, e con acuti approfondimenti critici, nel recentissimo saggio di Soncini e Munari.[92]

11. *La seconda parte del poema: i risultati provvisori della ricerca scientifica*

È necessario prima di tutto insistere sull'aspetto puramente ultimativo della dottrina parmenidea dell'Essere, perché, se non lo si tiene nel debito conto, il senso generale della teoria ne risulta svisato ed è destinata a restare incomprensibile la seconda parte del poema, quella cosmologica. Il monismo ontologico è soltanto prospettazione, prefigurazione della proposizione definitiva cui perverrà ineluttabilmente la scienza, al termine del suo lungo lavoro di ricerca e di unificazione progressiva dei fenomeni, in apparenza diversi, ma

[91] Vedi *Bibliografia*, sez. D. Cfr. anche l'importante saggio di Sambursky 1988 (*Bibliografia*, sez. C), che curiosamente sembra ignorare l'analisi di Popper e ripropone autonomamente il confronto Einstein-Parmenide.

[92] Vedi *Bibliografia*, sez. D. Quando avevo già da un pezzo scritto queste righe e il presente volume era già pronto per la stampa, è uscito un libro postumo di Popper (1998, *Bibliografia*, sez. C), dedicato quasi per intero a Parmenide: in esso è pienamente esplicitata l'interpretazione del suo pensiero in chiave di teoria fisico-cosmologica. L'assunto generale risulta dimostrato con nitore diamantino; l'analisi è meno convincente nell'interpretazione particolareggiata del pensiero parmenideo, dove appare viziata dalla ridotta competenza filologica dell'autore e dalla sua conoscenza soltanto generica della cultura greca arcaica. Popper, grande fisico ed epistemologo, ha cioè colto lucidamente il dato essenziale, ma, in quanto antichista dilettante, non poteva oggettivamente andare oltre.

in realtà identici l'uno all'altro. Parmenide afferma esplicitamente che esso si fonda su una serie di "indizi", ricavabili dall'elaborazione ancora parziale delle conoscenze già acquisite nel campo della fisica, in particolare dalla sua evidente e irreversibile tendenza a unificare e identificare, "indizi" in base ai quali è possibile fin da ora stabilire quali debbano essere i caratteri generali della realtà globale, che sarà conosciuta in maniera puntuale e articolata solo in un futuro più o meno lontano, ma che intanto si rivela già alla mente del ricercatore nella sua natura sostanziale (fr. 7/8, vv. 6-11):

> ... Allora di via resta soltanto
> una parola, che «è». Su questa ci sono segnali
> molteplici, che senza nascita è l'Essere e senza morte,
> tutto intero, unigenito, immobile, ed incompiuto
> mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso,
> uno continuo...

Come abbiamo già avuto occasione di sottolineare, i vv. 6-8 segnano il passaggio dalla sezione metodologica alla sezione ontologica della prima parte del poema, essendo la frase "Allora di via resta soltanto una parola, che «è»" l'ultima della sezione metodologica e la frase "Su questa ci sono segnali molteplici, che..." la prima della sezione ontologica. Dunque i caratteri dell'Essere (ἐόν, v. 8), elencati nei versi successivi (8-11) emergono da "segnali" o "indizi" (σήματα, v. 7) posti sulla via delineata nella sezione precedente, cioè inerenti al metodo stesso della ricerca scientifica, il quale non ammette salti logici, disequazioni, creazioni dal nulla, distruzioni nel nulla. Di conseguenza si può dire già ora che l'Essere globale, quale un giorno si discoprirà alla mente del ricercatore che avrà percorso tutti gli anelli intermedi del processo conoscitivo, deve comunque possedere le seguenti proprietà: non può non essere privo di nascita (esistente da sempre), immortale, totale e indistinguibile in parti, unico, immobile, compiuto in se stesso, eterno (cioè al di fuori del tempo), uno, continuo.

Nei versi successivi, 11-54, viene illustrata la motivazione che porta a postulare ciascuno dei caratteri sopra elencati, vengono cioè esplicitati i "segnali" o "indizi" (σήματα) ai quali si è alluso al v. 8. È un brano davvero mirabile che, per compenetrazione tra efficacia del dettato poetico e nitore dell'esposizione concettuale, trova un degno corrispettivo solo in certi passi scientifici o teologici della *Divina Commedia*. In sostanza, la dottrina ontologica è un discorso *in fieri*, in quanto enuncia una serie di principi generali già raggiunti grazie alla metodologia adottata, i quali non potranno più essere contraddetti, anzi saranno ulteriormente inverati dalle scoperte future sulla realtà.

Una simile prospettiva, che è palesemente quella in cui si pone Parmenide, contraddice certi pregiudizi moderni sulla cultura antica, la quale avrebbe ignorato in blocco l'idea di progresso e avrebbe avuto una concezione esclusivamente ciclica, non lineare, del tempo. Un pregiudizio storicistico che si accentua riguardo alla cultura greca arcaica in particolare, vista ovviamente come "primitiva" e "mitica".[93] Non sono certo mancate voci dissenzienti, che abbiano fatto notare come questa ricostruzione sia troppo schematica e univoca per reggere al confronto con i dati obiettivi e come nell'antichità, in certi momenti e in certi ambienti, si sia fatta valere, accanto a quella ciclica, anche una diversa concezione della storia, lineare e progressiva.[94] Ai fini del discorso che stiamo svolgendo, sarà bene sottolineare che uno di tali momenti e ambienti fu per l'appunto la scienza ionica del VI-V secolo a.C., nella quale la voce di Parmenide non risulta davvero isolata, è anzi preparata e continuata da voci precedenti e successive. Già Talete aveva sentenziato:[95]

[93] Vedi sopra, par. 2.

[94] Per un equilibrato ed esauriente riesame del problema, vedi S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico* II, 2, pp. 412-461 (Nota 555, intitolata *L'intuizione del tempo nella storiografia classica. Cronologia*).

[95] Diog. Laert. 1, 35 = test. 1, 35 D.-K.

σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα.

La cosa più saggia è il tempo: scopre tutte le cose.

Senofane, uno dei maestri di Parmenide, aveva ripreso e sviluppato il concetto, enunciandolo in due esametri di tono sentenzioso, ma non scevro di sottile ironia:[96]

> οὔ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν
> ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.
>
> Non tutto fin dall'inizio gli dei svelarono agli uomini,
> ma col tempo, cercando, vanno trovando il meglio.

Quella che nelle massime di Talete e Senofane potrebbe sembrare, ma certamente non era, soltanto una vaga intuizione, si presenta come vera e propria teoria del progresso scientifico in una pagina del *Corpus Hippocraticum*, che delinea con straordinaria lucidità il processo di accumulazione sistematica delle conoscenze, attraverso la sensata esperienza, con la prospettiva finale di un sapere totale sull'oggetto di studio:[97]

La medicina ha da un pezzo a disposizione tutti i suoi strumenti, essendo stati già trovati sia un principio (ἀρχή) sia un metodo (ὁδός), grazie al quale sono state fatte molte e valide scoperte nel lungo corso del tempo (ἐν πολλῷ χρόνῳ) e sarà scoperto anche il resto, solo che se ne abbia la capacità e, conoscendo quanto è stato già scoperto, si prendano da qui le mosse per l'ulteriore ricerca. Chi invece, rifiutando tutto ciò [vale a dire le conoscenze già elaborate dalla medicina tradizionale] e disprezzandolo in blocco, intraprenda la ricerca per altra via (ἑτέρῃ ὁδῷ) e in altra forma (ἑτέρῳ σχήματι), e pretenda di aver fatto così qualche scoperta, si è ingannato prima e si inganna poi: perché è impossibile!

Secondo un modello analogo di acquisizione progressiva di conoscenza scientifica, Parmenide ritiene che la scienza

[96] Fr. 18 D.-K. = 20 Gentili-Prato.
[97] Hippocr. *Vetus medicina* 2.

continuerà per un indefinito periodo di tempo ad avere a che fare con la diversità, con le cose (τὰ ἐόντα/ὄντα), con le opinioni umane (δόξαι), sarà costretta a operare proprio su questo terreno e, tenendo ferma la barra metodologica dell'«è», supererà ad una ad una tutte le differenze apparenti in unità superiori, sfaterà ad una ad una tutte le "opinioni" (δόξαι), dimostrandone l'inconsistenza e riducendole a "enti" più generali (nuovi ἐόντα/ὄντα), che saranno bensì anch'essi "opinioni" (δόξαι), ma più raffinate, più scientifiche, soprattutto orientate saldamente in direzione dell'unità finale (τὸ ἐόν/ὄν, τὸ ἕν).[98]

Ecco qual è lo spazio della seconda parte del poema, uno spazio immenso: l'illustrazione sistematica ed enciclopedica della realtà, alla luce del sapere scientifico più aggiornato, assunto nella versione propria di Parmenide stesso e della sua scuola. Dai frammenti e dalle testimonianze superstiti, cogliamo il susseguirsi di astronomia, fisiologia vegetale, animale e umana, psicologia, sessuologia e, disseminata dappertutto, teologia, cioè reinterpretazione in chiave naturalistica e razionalistica del *pantheon* tradizionale. È probabile che varie altre discipline fossero oggetto dell'esposizione. Ed è qui che Parmenide dava comunicazione dei risultati più originali conseguiti dalla sua ricerca: una nuova mappa celeste (frr. 10; 11; 12); sfericità della terra (vedi sopra, par. 7); la luce lunare come riflesso di quella solare (frr. 14; 15); identità di Espero e Fosforo (vedi sopra, par. 7).

[98] Mi sembra che G. Casertano (*Bibliografia*, sez. C), abbia puntualizzato meglio di ogni altro la duplice valenza in Parmenide del termine 'enti' (ἐόντα/ὄντα), indicante sia le 'cose' sia i 'concetti'. Ad esempio, a proposito del fr. 4 D.-K. osserva (p. 133): "Il fatto importante è che sia gli oggetti immediati della nostra esperienza, sia gli oggetti del nostro discorso scientifico, siano gli ὄντα, cioè degli aspetti reali, aspetti che si pongono – anche se, ovviamente, in misura e con caratteristiche diverse – tutti sul piano della realtà e non appartengono invece gli uni al piano del μὴ ἐόν (opinione, falsità, non essere) e gli altri a quello dell'ἐόν (certezza, verità, essere). Sono proprio quegli stessi ὄντα che la δόξα non riesce a cogliere che nella loro distinzione e opposizione, ad apparire viceversa saldamente, sicuramente uniti, dialetticamente uniti se visti con l'occhio del νόος".

Dunque, scienza pura. Tuttavia scienza ancora agli inizi, perciò ancora intrigata in una innumerevole pluralità di "enti" sia sensibili sia concettuali, enti che l'intuizione razionale, il νόος, ci dice con certezza non poter essere "Verità", bensì parvenze ingannevoli, "opinioni mortali" (δόξαι βροτεῖαι), dietro le quali si nasconde, ma nello stesso tempo traluce, la "Verità" dell'Essere/Uno. Questo è il senso preciso dei due enunciati con cui la Dea definisce la trattazione cosmologica, rispettivamente alla fine del proemio generale (fr. 1, vv. 28-32) e all'inizio della seconda parte del poema (fr. 7/8, vv. 55-57):

... Bisogna che tutto tu sappia,
sia della verità rotonda il sapere incrollabile
sia ciò che sembra agli uomini, privo di vera certezza.
Saprai tuttavia anche questo, perché le parvenze dovevano
plausibilmente stare in un tutto, pur tutte restando.

Qui ti concludo il discorso sicuro nonché il pensiero
di verità, e adesso impara le opinioni mortali,
delle mie parole ascoltando il costrutto ingannevole.

Costrutto di parole ingannevole in questo senso, e solo in questo senso: che si riferisce a enti che in realtà non esistono, ma attraverso i quali e per mezzo dei quali è possibile risalire a ciò che esiste veramente. Il commento più illuminante è ancora una volta quello di Simplicio:[99]

δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἁπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα.

Qualifica questo discorso come doxastico e ingannevole, non nel senso puro e semplice di 'falso', ma in quanto, abbandonando il terreno della verità intelligibile, scende su quello di ciò che appare e sembra sul piano sensibile.

[99] *In Aristot. Phys.* 1, 2, 184 b 23 sgg., p. 39, 10 sgg. Diels = Parm. test. 34 D.-K.

La trattazione aveva inizio con l'individuazione di due elementi primigeni, la luce e la tenebra (frr. 7/8, vv. 58-66; 9). Nella generale incomprensione cui è andata incontro la seconda parte del poema, tale dottrina è stata per lo più interpretata alla stregua di una normalissima teoria presocratica degli elementi materiali, non monistica, come quella di Talete ('l'acqua') o di Anassimene ('l'aria'), ma pluralistica, come quella di Empedocle ('terra, acqua, aria, fuoco'), nella fattispecie, dualistica. Così mostra di intendere già Aristotele, in tutti i passi della *Fisica* e della *Metafisica* in cui vi allude. In realtà, è cosa sostanzialmente diversa. Se si rileggono attentamente i due frammenti pertinenti, si deve concludere che Parmenide non si propone, come tutti gli altri filosofi della natura, di individuare il principio oggettivo della realtà, riconoscendone poi due a pari merito, ma vuole invece descrivere il meccanismo attraverso cui la mente umana, partendo da impressioni puramente sensoriali, ha elaborato una prima fallace distinzione, dalla quale sono discese tutte le altre e sulla quale si è costruito il complesso sistema di nozioni che, contrassegnate ciascuna da una parola, coincidono col patrimonio linguistico. Fin qui, il discorso si colloca sul terreno dell'antropologia e della linguistica generale, non su quello della teoria fisica.[100]

La mente primitiva, al primo balenare di una qualche coscienza biologica, ha percepito, in rapporto alle sue elementari esigenze di vita, un'opposizione di fondo fra luce e tenebra, opposizione già erronea ("in questo si sono ingannati", fr. 7/8, v. 59), perché in realtà luce e tenebra, come aveva già sentenziato Eraclito, sono la stessa cosa, rispettivamente grado pieno e grado zero di un'unica scala.[101] Su questa impressione aurorale, di carattere più sensoriale che noetico, si è andato poi concrezionando nella psiche umana l'intero universo delle distinzioni successive che, nel loro insieme, rappre-

[100] Per un'analisi più particolareggiata, vedi il commento ai due brani.
[101] Vedi sopra, par. 5.

sentano il mondo della nostra esperienza vissuta. La scienza deve fare i conti con esso, deve anzi operare per mezzo di esso, allo scopo di recuperare, acquisizione dopo acquisizione, l'unità reale, nel quadro di una comprensione particolareggiata e totale.

È inevitabile a questo punto porsi il seguente problema. Abbiamo visto che, nella sezione metodologico-epistemologica della prima parte del poema, Parmenide distingue due vie, quella dell'«essere» e quella del «non essere», approvando soltanto la prima. Ed è evidente che il discorso svolto poi nella successiva sezione ontologica si pone senza residui sulla via dell'«essere»; meglio, ne rappresenta l'applicazione più coerente. Ora, a quale delle due vie appartiene il discorso cosmologico-enciclopedico svolto nella seconda parte del poema? La risposta all'interrogativo non può essere né semplice né univoca, tuttavia risulterà in ultima istanza chiara.

Il discorso cosmologico-enciclopedico parte dal mondo dell'esperienza umana, visto in una prospettiva antropologica e linguistica. Lo accetta come punto di partenza necessario. Questo mondo, in se stesso, non è una "via" (ὁδός), non è un metodo, bensì un insieme disordinato di "impressioni" (γνῶμαι) e "forme" (μορφαί) (fr. 7/8, v. 58), dominate dalla presunzione del «non essere». Ma il discorso scientifico cerca di seguire la via dell'«essere», elaborando i dati dell'esperienza fin dove gli è possibile, unificando tutto l'unificabile in base al sapere acquisito. Non riesce a ricondurre analiticamente tutte le cose all'uno, ma già si è imbattuto negli "indizi" (σήματα) dell'unità finale. Tiene ben presente che è giunto solo a un certo punto della strada e quindi, a differenza del discorso svolto dagli altri fisici naturalistici, nega il «non essere» residuo. Parmenide non si è lasciato traviare, come gli altri sapienti, dalla "via" del «non essere», in quanto non ritiene definitivi i risultati cui è pervenuto; non è contravvenuto al dettame del fr. 4: non ha "strappato l'ente dall'ente", né lasciando gli enti sparpagliati per il cosmo in una rassegna empirico-storica, in omaggio a quel "vezzo di molto sapere"

(ἔθος πολύπειρον) stigmatizzato nel fr. 7/8, vv. 1-5, né riaggregandoli in una pluralità limitata di elementi irriducibili. Dunque anche la seconda parte del suo poema, come la prima, segue la "via" dell'«essere», pur non portandola a compimento e non riuscendo perciò a superare definitivamente il «non essere».

È in sostanza "la strada... divina, che porta l'uomo sapiente per tutte le cose che siano", della quale parla nei primi versi del proemio (fr. 1, v. 2 sg.), quella strada su cui l'avevano avviato le figlie del Sole e che l'aveva reso degno di giungere alla presenza della Dea rivelatrice, cioè, fuor di metafora, quella strada che l'aveva messo in condizione di intuire la verità ultima. È nello stesso tempo quel "sistema" (διάκοσμος) onnicomprensivo, ma soltanto verosimile, plausibile (ἐοικώς), non vero in assoluto, del quale parla in un verso programmatico, che definisce il contenuto del seguito del poema, una volta concluso il discorso ontologico (fr. 7/8, v. 65).

12. *Le origini del travisamento*

W. K. C. Guthrie, uno dei più validi storici della filosofia antica, ha scritto:[102]

Per i Greci stessi il nome di Socrate costituì lo spartiacque nella storia della loro filosofia, per il fatto che egli per primo avrebbe saputo allontanare l'attenzione degli uomini dalle speculazioni sulla natura del mondo fisico, che avevano caratterizzato il periodo presocratico, per concentrarla sui problemi della vita umana. In termini più generali, il suo messaggio sottolineava come investigare le origini e la materia più intimamente primaria dell'universo, la composizione e i movimenti dei corpi terrestri, la forma della terra oppure le cause dell'accrescimento e della decadenza naturale, fosse di gran lunga

[102] *Socrates*, Cambridge 1971 = *Socrate*, trad. it. Bologna 1986, p. 167.

meno importante che capire quale fosse l'essenza di un essere umano e per quale motivo esistesse nel mondo.

Tra le numerose testimonianze citate da Guthrie a sostegno di questa sua affermazione, ritengo opportuno riportarne per esteso due, una di Aristotele, l'altra di Cicerone, che appaiono particolarmente utili a definire sia il senso di questa svolta epocale del pensiero filosofico sia la consapevolezza storica che ne ebbero gli antichi nelle età successive:

Socrate si occupava di problemi etici, niente affatto della natura nel suo insieme (περὶ τῆς ὅλης φύσεως), e nelle questioni di etica ricercava il generale (τὸ καθόλου), avendo per primo conseguito la consapevolezza delle definizioni (περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν). Platone lo seguì e, proseguendo su questa strada, ritenne che ciò [concetto generale e definizione] possa darsi per oggetti diversi da quelli che cadono sotto i sensi, che sia cioè impossibile una definizione generale di alcuno degli oggetti sensibili, soggetti a perenne trasformazione.[103]

La filosofia più antica, fino a Socrate..., studiava i numeri, il movimento, da che derivassero tutte le cose e dove andassero a finire, cercava con impegno di determinare le grandezze, le distanze, le traiettorie degli astri e tutti i fenomeni celesti. Socrate fu il primo a distogliere la filosofia dal cielo, la trapiantò nelle città, la introdusse fin dentro le case, la costrinse a interrogarsi sulla vita e sui costumi, sul bene e sul male. La sua complessa maniera di discutere, la varietà degli argomenti da lui affrontati e la grandezza del suo genio, immortalata dal ricordo e dagli scritti di Platone, diede vita a una pluralità di scuole filosofiche, esprimenti punti di vista diversi fra loro.[104]

Con ragione Guthrie osserva che la svolta non dovette essere così repentina e così esclusivamente dovuta all'apporto del solo Socrate, come la schematizzazione storiografica degli antichi vorrebbe suggerire. Ma in questa sede non interessa

[103] Aristot. *Metaph.* 1, 6, 987 b 1 sgg.
[104] Cic. *Tusc.* 5, 4, 10-11.

tanto ricostruire il processo nella sua concretezza e complessità, quanto prendere atto della circostanza che effettivamente, tra la seconda metà del V secolo e la prima metà del IV, si verificò una netta divaricazione tra filosofia e scienze fisico-matematiche e che tale divaricazione risultò poi definitiva. In particolare la testimonianza di Aristotele ci aiuta a comprendere come allora il baricentro della filosofia si spostò una volta per tutte dal campo delle scienze naturali all'attività dialettica, consistente nel tentativo instancabile di mettere ordine nel caos ideologico del linguaggio ordinario con il metodo delle concettualizzazioni e delle definizioni.

Forse la divisione di competenze tra scienza e filosofia fu in larga misura dovuta a ovvie esigenze di specializzazione: non si deve dimenticare che le scienze fisico-matematiche avevano ormai raggiunto un elevatissimo grado di complessità e si avviavano a conseguire lo *status* di "scienze esatte", nel senso che diamo al termine noi moderni;[105] d'altra parte la nascente dialettica stava trasformando in nuove scienze tutta una serie di tematiche, quali l'etica, la psicologia, la politica, la poetica, la musicologia, ecc., per non parlare della logica, cioè della sistemazione a livello trattatistico dei processi dialettici considerati in se stessi. Anche queste richiedevano un vasto sapere di ordine storico-umanistico, che difficilmente avrebbe ormai potuto convivere, in una stessa testa e ai massimi livelli, con quello fisico-matematico.

Si cominciò allora per la prima volta a profilare, in una forma ancora parziale e compromissoria, quel divorzio tra umanesimo e scienza che, nella cultura dell'Otto e del Novecento, si sarebbe poi consumato in forma radicale, con una lacerazione che costituisce una delle grandi contraddizioni del nostro tempo. Il compromesso consistette in questo: che i filosofi (gli umanisti) continuarono ad avere molta cultura scientifica e gli scienziati molta cultura filosofica (umanistica); restando inteso che i primi dovessero occuparsi profes-

[105] Vedi l'importante libro di L. Russo (*Bibliografia*, sez. D).

sionalmente, a livello di apporti originali, soltanto di filosofia, i secondi soltanto di scienza, della scienza particolare della quale ciascuno di loro era specialista. Laddove oggi gli scienziati sanno assai poco di umanesimo, gli umanisti niente affatto di scienze esatte.[106]

Sul portale del Museo dell'Accademia stava scritto: "Ingresso vietato a chi è digiuno di geometria".[107] Platone sosteneva nelle sue opere politiche la necessità che i governanti-filosofi ricevessero un tirocinio educativo comprendente matematica, geometria e astronomia, oltre che armonia musicale.[108] Non vi è il minimo dubbio che egli stesso, come i suoi allievi e tutti gli altri filosofi suoi contemporanei, dovesse avere effettivamente una conoscenza molto approfondita di tutte queste discipline. Sta di fatto che né lui né loro furono mai considerati tra i più grandi matematici o astronomi del loro tempo, riconoscimento che invece andò ad altri, agli scienziati specialisti, che pure intrattenevano rapporti intensi di dialogo con loro, dall'interno stesso oppure dall'esterno delle scuole filosofiche.[109] In sostanza, la matematica, l'astronomia e la fisica, più

[106] Si rinvia su questo tema alla riflessione insieme vivace e sofferta di B. Gentili, *La Grecità antica fra cultura umanistica e scienza*, Giardini Editori, Pisa - GEI, Roma, Strenna 1993-1994. Gentili giustamente contrappone il sapere unitario degli antichi alla parcellizzazione culturale di oggi, senza sbavature nostalgiche, anzi indicando lucidamente quali siano le spinte oggettive che hanno prodotto il fenomeno, forse ineliminabile, ma non per questo meno doloroso. Ma già il mondo antico sperimentò tra V e IV secolo l'inevitabilità di una certa separatezza tra cultura umanistica e cultura scientifica ai massimi livelli di elaborazione, anche se fu in grado di evitare che essa investisse anche la cultura di base sia degli umanisti sia degli scienziati. Come vedremo fra breve, questa prima forma di separatezza, nonostante il suo carattere limitato e parziale, finì con l'avere notevoli effetti di trasformazione culturale.

[107] ἀγεωμέτρητος μὴ εἰσίτω ovvero ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω: Philop. *In Aristot. De anima* 117, 26 Hayduck (*Comm. in Aristot. Graeca* XV, Berlin 1897); Elias *In Aristot. Categ.* 118, 18 Busse (*Comm. in Aristot. Graeca* XVIII, Pars I, Berlin 1900).

[108] *Resp.* 7, 530 d - 531 c.

[109] Non è il caso di inserire qui elenchi di nomi, che sarebbero tutt'altro che brevi: chi avesse la curiosità, potrebbe consultare anche soltanto gli indici dei trattati citati in *Bibliografia*, sez. D.

le prime due della terza, erano divenute, sul terreno specificamente filosofico, materie preparatorie, formative, necessarie, ma ancillari, mentre nella cultura dei filosofi presocratici erano state fine a se stesse, parte integrante, addirittura spina dorsale della "sapienza" o "filosofia", consistente nella loro pratica e nell'elaborazione, sulla base di esse, di proiezioni teoriche generalizzanti. Gli scienziati di punta erano stati nello stesso tempo i massimi filosofi e viceversa (vedi sopra, parr. 3-7).

Al contrario, i nuovi filosofi, quelli che potremmo chiamare i "post-socratici", avendo posto la dialettica al centro del loro pensiero e avendone fatto la modalità esclusiva dei loro procedimenti discorsivi, finirono per intendere la filosofia della natura come deduzione ultima sul mondo, come anello finale di una lunga catena di enunciati legati l'uno all'altro dal principio di non contraddizione, non come riflessione operativa su un'attività di ricerca fisico-matematica militante e originale, che in effetti non praticavano più direttamente e personalmente. Nacque così quel tipo di critica della realtà condotta a puro filo di logica, che da allora in poi è rimasta caratteristica della filosofia, costituendone una delle grandi branche, quella che noi moderni denominiamo "metafisica". La dottrina sulla natura dei presocratici era stata ben altro: se proprio fosse necessario un paragone con qualcosa di attuale, dovremmo accostarla, piuttosto che alla metafisica filosofica, del resto oggi in disuso, a quelle sintesi cosmologiche e/o cosmogoniche che spesso coronano il percorso teorico dei fisici più avanzati. Non è dunque senza una profonda ragione che ci si è presentata con tanto palmare evidenza la strana affinità tra Parmenide e Hawking (vedi sopra, par. 10). E non è frutto né del caso né di fantasia gratuita che nel corso degli ultimi decenni sia stata tanto spesso proposta una rivalutazione dei presocratici, proprio a partire dalle teorie fisiche della relatività e delle particelle.[110]

[110] Basti qualche esempio: Popper, *Back to the Presocratics* (*Bibliografia*, sez. D); Capra (*Bibliografia*, sez. D); Sambursky (*Bibliografia*, sez. C).

Nella svolta culturale ora delineata si deve ravvisare la ragione di fondo del fraintendimento progressivo cui sono andate incontro le dottrine dei presocratici. I filosofi posteriori, a cominciare da Platone, riconobbero bensì che la storia della filosofia era cominciata appunto con esse, ma nello stesso tempo presero a leggerle e a reinterpretarle a modo loro, trattandone su un piano puramente dialettico. Emblematici al riguardo il *Parmenide* e il *Sofista* di Platone. Non fu un fraintendimento completo e immediato: abbiamo avuto più volte occasione di constatare, nel corso della trattazione finora svolta, come i commenti di Platone, di Aristotele, ancora quelli degli Accademici del V-VI secolo d.C., risultino spesso illuminanti per comprendere questo o quel punto, anche centrale, delle dottrine presocratiche. Fu piuttosto un'illegittima utilizzazione in sede dialettica di teorie che, nella loro genesi e più intima essenza, non erano di ordine dialettico, ma di ordine scientifico, in quanto generalizzazioni indotte sui dati ricavati dalla ricerca fisica, astronomica, geografica, geometrica, ecc. Questo continuo abuso da parte degli antichi delle epoche successive è stato a sua volta la causa determinante di un vero e proprio fraintendimento da parte dei moderni.[111]

D'altra parte, quanto restava del pensiero presocratico non era certo costituito da lunghe e articolate relazioni scritte: si trattava invece di detti tramandati oralmente, come nel caso di Talete e di Pitagora, o di raccolte di massime isolate, non inserite in un discorso continuo, come nel caso di Anassimandro e di Eraclito,[112] o di poemi, come nel caso di Parmenide e di Empedocle. Un poema, per la sua stessa imposta-

[111] Sulla necessità di interpretare le notizie sui "pre-socratici" ricollocandole nel contesto culturale in cui essi effettivamente operarono, senza lasciarsi fuorviare dalla lettura in parte deformante di Platone e Aristotele, ha scritto di recente pagine illuminanti Kingsley (*Bibliografia*, sez. E), pp. 1-10 (*Introduction*).

[112] Per Eraclito la cosa risulta evidente dai numerosi frammenti superstiti, che tradiscono senza possibilità di equivoco il loro carattere di riflessioni staccate, liberamente associate in una sequenza asindetica e asintattica; per Anassimandro abbiamo l'attestazione esplicita di Diog. Laert. 2, 2 = test. 1,

zione strutturale ed espressiva, deve necessariamente presupporre una dose notevole di integrazione concettuale da parte del pubblico cui è destinato e che è già al corrente per altra via delle verità in esso esposte. Questi detti e questi scritti sintetici erano stati pienamente significativi nel contesto vivo delle ricerche fisiche effettivamente svolte e del più ampio insegnamento orale ad esse correlato; una volta decontestualizzati dall'ambiente umano che li aveva prodotti, la loro stessa concisione, che spesso assumeva lo stile criptico dei responsi oracolari, divenne un altro fattore, non secondario, di progressivo appannamento semantico.

Abbiamo visto che il pensiero di Parmenide si distinse da quello di tutti gli altri presocratici per una carica più fortemente innovativa, rappresentò una vera singolarità nel panorama culturale del VI-V secolo a.C., con quella sua attitudine quasi profetica a prefigurare un'unità assoluta di tutte le cose, cui la scienza sarebbe pervenuta per gradi e sistematicamente solo in un futuro lontano, al termine del suo lungo percorso di interpretazione della realtà. Fu quello che oggi si dice "una fuga in avanti", per sua natura esposta ai rischi dell'incomprensione e dell'isolamento. Di conseguenza fu travisato ancora più gravemente degli altri, dai filosofi delle età successive. La parte metodologico-ontologica del poema fu interpretata, a partire da Platone, come una disquisizione dialettica, ossessivamente imperniata sul principio di non contraddizione. La parte cosmologica fu in pratica dimenticata: non per nulla ce ne resta così poco. Ed era fatale che questo avvenisse: una volta ridotta la prima parte a discorso dialettico-metafisico sull'essere e a negazione del molteplice, la seconda parte, comunque la si volesse intendere, veniva a configurarsi come un'appendice tutto sommato superflua; la sua lunghezza apparve, in questa prospettiva, una prolissità inspiegabile.

2 D.-K.: τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται καφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, "delle sue opinioni egli stesso ha curato un'edizione per sommi capi". Sull'argomento vedi anche più oltre, par. 13.

Plutarco prima, poi Proclo e Simplicio dedicano pagine penetranti, di estremo impegno ermeneutico, a dimostrare che Parmenide in realtà non negava il molteplice, i fenomeni della natura, i concetti intermedi tra esperienza sensoriale e intellezione dell'Uno, insomma "gli enti" (τὰ ὄντα).[113] Tuttavia non comprendono che questi enti costituiscono per l'appunto lo strumento necessario per attingere la Verità ultima dell'Uno; che anzi "enti" e "opinioni" sono, se scientificamente elaborati, proprio essi "la via" che per ora allude all'Essere-Uno attraverso "indizi" (σήματα), domani permetterà di capirlo nel quadro di una piena ed esaustiva consapevolezza teorica, che lo raccordi al molteplice attraverso una serie precisa di teoremi. Domani, o forse mai, se la conoscenza umana fosse destinata a procedere sempre in avanti, senza raggiungere mai il termine ultimo del viaggio, riservato soltanto agli dei, nel caso specifico alla Dea.

Se Plutarco, Proclo e Simplicio insistono sulla realtà sostanziale degli enti e sul loro rapportarsi all'ente unico come fenomeno a noumeno, è perché la maggioranza dei lettori antichi tendeva evidentemente a perdere anche questa comprensione minimale. Plutarco, ad esempio, polemizza con l'epicureo Colote (III sec. a.C.), secondo il quale Parmenide avrebbe negato che esistessero le cose (fuoco, acqua, dirupi, città popolose dell'Europa e dell'Asia). Il panorama offerto dalla critica moderna non è in sostanza diverso: la stragrande maggioranza non capisce assolutamente nulla della seconda parte del poema; solo alcuni, ponendosi consapevolmente sulle orme dei tre antichi, la rivalutano, sottolineando che per Parmenide l'esperienza, il mondo delle opinioni, non è sogno né delirio, ma realtà, complesso di enti riconducibili per via teorica a un'unità finale, l'Essere.[114] È un apporto ermeneuti-

[113] Plut. *Adv. Colot.* 1114 b = Parm. test. al fr. 10 D.-K.; Procl. *In Plat. Parm.* 708, 7 Cousin = Parm. test. 172 Coxon; Simpl. *In Aristot. Phys.* 1, 2, 184 b 23 sgg., p. 39, 10 sgg. Diels = Parm. test. 34 D.-K. (già riportata per esteso al par. 11, in corrispondenza della n. 99).

[114] Untersteiner, Ruggiu, Casertano, Reale (*Bibliografia*, sezz. A; B; C).

co importante, perché imposta il problema nei suoi giusti termini; ma non è di per se stesso una risposta esauriente, in quanto non coglie la natura genuina della seconda parte del poema, che è quella di un trattato scientifico, nel senso preciso del termine.

13. *Perché Parmenide scrisse in versi?*[115]

Per tutto l'alto arcaismo, diciamo fino al VII secolo a.C. incluso, la poesia era stata l'unica forma di espressione di qualsiasi pensiero aspirasse a porsi a un livello superiore, rispetto alla pura e semplice comunicazione ordinaria. La sequenza esametrica era destinata alla narrazione distesa delle storie divine e delle gesta eroiche; i metri lirici più vari, i distici elegiaci e i ritmi giambici ai discorsi il cui contenuto fosse più specificamente correlato a occasioni pratiche, rituali, simposiali, militari, politiche. Solo nella prima metà del VI secolo a.C. fece la sua prima comparsa il discorso prosastico, il cui uso tuttavia restò a lungo estremamente limitato. Per il periodo che va dagli inizi della prosa al tempo della giovinezza di Parmenide, collocabile tra gli ultimi anni del VI secolo e i primi del V, abbiamo notizia solo delle seguenti opere, andate tutte perdute:

VI SECOLO A.C.
Ferecide di Siro, *Teogonia*
Aristea di Proconneso, *Teogonia*
Acusilao di Argo, *Genealogie* o *Storie*

[115] Per l'inquadramento storico-culturale del problema, resta ancora valido Diels 1897 (*Bibliografia*, sez. A), anche se egli insiste troppo sul carattere religioso del poema, partendo da una dicotomia fra tradizione religiosa e scienza ionica che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti (par. 2), non è sostenibile per questa fase culturale. Per un'agile rassegna bibliografica sulle risposte date al quesito 'Perché Parmenide scrisse in versi?' dagli studiosi successivi al Diels, vedi Couloubaritsis 1990[2] (*Bibliografia*, sez. C), p. 76 sgg.

Anassimandro di Mileto, *Sulla natura*
Anassimene di Mileto, *Sulla natura*
Eraclito di Efeso, *Sulla natura*
Teagene di Reggio, *Su Omero*

FINE VI - INIZIO V SECOLO A.C.
Alcmeone di Crotone, *Sulla natura*
Ecateo di Mileto, *Genealogie* o *Storie*
Giro della terra o *Periegesi*
Eutimene di Massalia, *Periplo*
Scilace di Carianda, *Giro della terra*
Periplo delle coste al di là delle Colonne d'Ercole
Fatti relativi ad Eraclide, il re dei Milasei

Alla limitatezza numerica (in tutto 14 titoli) si affianca quella tematica, in base alla quale si distinguono agevolmente tre categorie, restando al di fuori del quadro soltanto l'opera di Teagene, il più antico scritto di biografia e riflessione grammaticale su testi poetici:

A) Rassegne di miti teo-cosmogonici o eroici, narrati in forma sintetica (per una narrazione più distesa resta in vigore l'uso dell'epos): Ferecide, Aristea, Acusilao, Ecateo (le *Genealogie*).

B) Storiografia-geografia, allora chiamata ancora "logografia", del resto molto vicina per tipologia di discorso alla categoria precedente: Ecateo (*Giro della terra*), Eutimene, Scilace, le cui opere sono databili piuttosto all'inizio del V secolo che non alla fine del VI.

C) Esposizione di dottrine fisiche da parte di coloro che siamo soliti denominare "filosofi presocratici": Anassimandro, Anassimene, Eraclito, Alcmeone, la cui opera era orientata prevalentemente in direzione della fisiologia umana e può perciò essere considerata il più antico scritto di medicina greca a noi noto.

Gli scritti della terza categoria, quelli fisico-naturalistici, hanno però in comune un carattere, inerente al taglio del di-

scorso: si tratta sempre e soltanto di elenchi di riflessioni brevi, di poche righe ciascuna, staccate l'una dall'altra sul piano sia della sintassi sia del contenuto, nel senso che, con la loro sequenza, non costituivano in alcun modo ragionamenti continuati, bensì soltanto una serie di massime isolate che, disposte secondo un certo ordine tematico, erano atte nel loro insieme a fissare le tesi fondamentali di una dottrina, senza dimostrazione né interrelazione logica precisa. Di qui il loro stile sentenzioso, conciso, incline per lo più a una paradossalità di tipo oracolare. La cosa è appena intuibile dagli scarsissimi frammenti superstiti di Anassimene e Alcmeone, ma è positivamente attestata per Anassimandro:[116]

τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῷ πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν ἔκθεσιν, ᾗ που περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος, ὅς καί φησιν... ἐν τοῖς Χρονικοῖς...

Delle sue opinioni egli stesso ha curato un'edizione per sommi capi, che, a quanto pare, ebbe occasione di consultare Apollodoro di Atene, il quale afferma tra l'altro nella sua *Cronografia*...

Risulta evidente che era stato appunto Apollodoro di Atene, il grande filologo e cronologo del II secolo a.C., ad affermare, sulla base di una consultazione diretta dell'opera di Anassimandro, che essa era *kephalaiódes*, aveva cioè la struttura di un'esposizione "per sommi capi". Resta soltanto il dubbio se Apollodoro si limitasse a esprimere un suo personale giudizio, comunque per noi pienamente attendibile, o se invece leggesse nel proemio stesso dell'opera una dichiarazione esplicita di Anassimandro sul carattere "sommario" dello scritto da lui divulgato.[117]

Su Eraclito siamo in grado di giudicare noi stessi. Abbiamo di lui una gran quantità di frammenti (l'edizione Diels-

[116] Diog. Laert. 2, 2 = Anaximand. test. 1, 2 D.-K.

[117] Cfr. l'ottima disamina di G. F. Nieddu, *Testo, scrittura, libro nella Grecia arcaica e classica: note e osservazioni sulla prosa scientifico-filosofica*, «Scrittura e civiltà» 8, 1984, pp. 213-261, p. 217 sg.

Kranz ne enumera 139): si configurano costantemente come frasi in se stesse compiute, talvolta proposizioni brevissime, talaltra periodi più o meno complessi, comunque sempre enunciati che non implicano, anzi sembrano quasi escludere un inizio e una prosecuzione di discorso prima e dopo di sé: mostrano inequivocabilmente la loro derivazione da una pura e semplice raccolta di "pensieri", espressi in forma aforistica.[118]

In altri termini, l'esposizione filosofica, forma di discorso del tutto nuova nel panorama della cultura greca, stava nascendo, ma non era ancora nata compiutamente. Anassimandro, Anassimene ed Eraclito non erano riusciti o non avevano voluto andare al di là di un'elencazione di tesi schematiche, esprimenti nella maniera più icastica e suggestiva le verità ultime cui credevano di essere pervenuti attraverso la loro ricerca. Il processo di ricerca e l'organizzazione delle singole tesi in un discorso unitario restavano fuori della scrittura. Il libro, con la sua struttura minimale di indice analitico o *table des matières*, era destinato a pubblici diversi tra loro e si prefiggeva, rispetto a ciascuno di essi, scopi diversificati: i discepoli interni alla scuola avrebbero disposto di un utile pro-memoria, per ricordare il vivo insegnamento del Maestro e il lungo *iter* intellettuale svolto sotto la sua guida; i competenti esterni alla scuola, gli altri Maestri di sapienza, avrebbero intuito l'universo mentale di cui la serie di massime era solo un'espressione sintetica; un eventuale pubblico più vasto sarebbe stato indotto all'ammirazione reverente di un pensiero superiore, al quale non avrebbe avuto mai accesso. In vista di queste funzioni, sembrò più adatta e più duttile la prosa che non la poesia, da sempre portatrice di discorsi compiuti.

Parmenide concepì un disegno più ambizioso. Intese per l'appunto fornire un'esposizione completa del suo pensiero, illustrandone metodo, tesi finale e tappe intermedie, in maniera pur sempre sintetica, ma comunque ragionata, motivata. Ciò è

[118] Vedi H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, Berlin 1901[1]; 1909[2], p. XIII.

assolutamente evidente dal complesso dei frammenti superstiti, nonostante l'esiguità della maggior parte di essi, in particolare dal fr. 7/8, vera e propria enunciazione e dimostrazione articolata di un sottile teorema epistemologico-ontologico.

Lo strumento linguistico naturale, ovvio, che si offriva a un greco della fine del VI secolo o dell'inizio del V per una trattazione di questo genere, era uno e uno solo, l'epos. Non per nulla la scelta era stata compiuta già da Senofane di Colofone, probabilmente suo maestro. L'epos infatti non serviva soltanto a cantare le gesta degli eroi: da secoli era nato, si era sviluppato e si era ormai canonizzato un epos teogonico, istituzionalmente deputato a fornire una visione del mondo onnicomprensiva, insieme diacronica e sincronica, cioè cosmogonica e cosmologica. Modello assoluto la *Teogonia* di Esiodo, che affrontava *ex professo* i problemi dell'origine (ἀρχή), intesa come inizio nel tempo, ma anche come sostrato eterno, e della divisione di competenze (δασμός) tra le divinità, cioè della gerarchizzazione tra le diverse realtà nell'unità del tutto.[119] E vedremo tra breve che Parmenide, attraverso l'allegoria proemiale, assume appunto Esiodo come interlocutore privilegiato, a un tempo modello da imitare e bersaglio polemico. Interlocutore universalmente noto, capillarmente presente alla memoria collettiva, perché ancora signore, insieme a Omero, di tutti gli agoni rapsodici.[120] Modelli più recenti, ma non per questo privi di autorevolezza, la *Teogonia* di Epimenide di Creta e le varie altre *Teogonie*, circolanti già allora sotto i nomi mitici di Orfeo e di Museo.

Coerente con la scelta del genere poetico è quella del dialetto epico-omerico, con un'ovvia accentuazione della com-

[119] Vedi Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C) e Cerri 1998 (*Bibliografia*, sez. D).

[120] Si deve comunque sottolineare che anche in Omero sono ravvisabili tracce ragguardevolissime di cosmologia e che il rapporto diretto Parmenide<Omero è molto più rilevante di quanto in questa sede non sia possibile delucidare: cfr. ad esempio Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A), pp. 8-11; Havelock 1958, Capizzi 1975 e 1987, Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C).

ponente ionica, dato che ionico era il dialetto epicorico di Elea.[121]

Aristotele, in vari passi della sua opera, stabilisce una precisa continuità storica tra le più antiche *Teogonie* e i filosofi naturalistici dell'età presocratica: quei "teologi arcaicissimi" (θεολόγοι, παμπάλαιοι) impostarono per primi, sia pure in forma puramente mitica, i grandi problemi dell'origine, dell'uno, della nascita o meno dal nulla, dello sviluppo progressivo della realtà; i fisici da Talete in poi cercarono di dare risposte più razionali ai quesiti da loro suggeriti, parlando un linguaggio maggiormente adeguato alle esigenze del sapere umano, che non si può contentare di soluzioni in chiave di genealogie divine.[122] Questo punto di vista conforta la nostra ricostruzione, non solo in quanto consenso di un pensatore antico quale più autorevole non si potrebbe immaginare, ma soprattutto in quanto testimonianza diretta di una precisa autocoscienza storica della grecità del V-IV secolo a.C., cioè di un'epoca assai vicina cronologicamente a quella in oggetto.

Era però necessario sottoporre l'antico genere poetico a una serie di riforme strutturali, per adattarlo alla nuova funzione:

1) La sintassi dell'epos era prevalentemente narrativa, anche se non erano infrequenti le digressioni descrittive e i discorsi diretti di questo o quel personaggio, miranti a sostenere una tesi illustrandone le motivazioni; il poeta-filosofo doveva invece servirsi di una sintassi quasi esclusivamente descrittiva e argomentativa.[123]

[121] Vedi Coxon 1986, p. 7 sg. (*Bibliografia*, sez. A); A. C. Cassio 1996 (*Bibliografia*, sez. C).

[122] *Metaph.* 1, 3, 6 (983 b 28); 3, 4, 12-13 (1000 a 9); 12, 6, 6 (1071 b 27); 14, 4, 3 (1091 a 34); *Meteor.* 2, 1 (353 a 32).

[123] Questo processo evolutivo, visto come passaggio epocale dalla fase dell'oralità a quella della comunicazione scritta, è stato il rovello del pensiero di E. A. Havelock, dal suo primo magistrale libro sull'argomento, *Preface to Plato*, Oxford 1963 = *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. it. Roma-Bari 1973, all'ultimo da lui scritto, uscito postumo in lingua italiana, *Alle origini della filosofia greca. Una revisione storica*, Roma-Bari 1996. In *Preface to Plato*, impostava il problema con grande lu-

2) A livello di tecnica compositiva, bisognava rinunciare in larga misura alle formule epiche tradizionali, ormai in gran parte inservibili, data la diversità sia degli argomenti sia delle strutture sintattiche, e iniziare semmai a creare un nuovo sistema formulare, di ordine scientifico-filosofico. In effetti in Parmenide, come prima di lui in Senofane e dopo di lui in Empedocle, non mancano formule epiche, non manca qualche formula nuova da lui stesso creata, ma il grosso della dizione non è più di tipo formulare.[124]

3) Un sistema formulare non può essere opera di un solo poeta, neanche di due o tre poeti successivi; è per sua natura il prodotto di tradizioni aediche secolari, se non millenarie. E l'era della cultura orale volgeva ormai al tramonto. Era dunque giocoforza abituarsi a procedere per lo più senza il sussidio di quella tecnica versificatoria, a costruire le frasi parola per parola, con una sintassi centrata sul concatenamento dei singoli lessemi.

cidità e moderazione; successivamente se ne lasciò prendere la mano in maniera eccessiva, esclusiva, quasi ossessiva, fino a ridurre la portata storica dei presocratici a questa operazione, storicamente necessaria, di eversione della sintassi narrativa della cultura orale, come se essi fossero nati e vissuti al solo scopo di compierla, in funzione della civiltà futura, e come se le loro dottrine specifiche sul mondo e sull'uomo fossero varianti episodiche, a valore storico zero.

[124] Per le sopravvivenze della dizione formulare in Parmenide, vedi gli elenchi di sue espressioni, identiche o analoghe a espressioni che ricorrono nell'epica precedente, compilati da Mourelatos 1970, p. 6 sgg.; Pfeiffer 1975; Capizzi 1987 (*Bibliografia*, sez. C). In tanto si possono riconoscere nella sua opera nuove formule di tipo filosofico, in quanto si trovino ripetizioni di espressioni già usate da Senofane o da lui stesso impiegate in un passo precedente: le notazioni pertinenti si trovano più oltre, nel commento ai singoli versi (vedi ad es. nn. a fr. 7/8, vv. 33; 34-35; 39; fr. 9, v. 3; fr. 14; fr. 16, v. 4). In Empedocle, ovviamente, si potranno riconoscere come "formule filosofiche" le espressioni che mutua da Senofane e Parmenide o che comunque adopera più di una volta (vedi ad es. nn. a fr. 7/8, v. 39; fr. 14; fr. 15; fr. 16, v. 4). Sempre che sia metodologicamente corretto, in questo nuovo orizzonte culturale, considerare "formule" le espressioni ripetute, e non puri e semplici riecheggiamenti o allusioni, alla maniera della letteratura successiva. In realtà il dubbio non è risolvibile: trattandosi di un'epoca di trasformazione, il fenomeno è oggettivamente ambiguo.

Il sistema delle formule epiche aveva offerto all'aedo-rapsodo un repertorio di espressioni già bell'e pronte a disporsi sintatticamente fra loro e a formare, a due a due, esametri completi, con il rispetto della pausa all'interno del verso e della barriera di fine verso, dato che ogni formula coincideva perfettamente con un *colon* dell'esametro.[125] Si trattava ora di camminare con le proprie gambe, di risolvere il problema del verso, verso per verso, con una tecnica ancora inedita, almeno in ambito epico. Data l'esiguità dei frammenti superstiti del suo poema *Sulla natura*, non sappiamo come Senofane sia riuscito nell'impresa. Parmenide vi riuscì egregiamente e fu a sua volta modello, sia dottrinale sia stilistico, per Empedocle.

La novità dello stile parmenideo si evince facilmente da un confronto tra fr. 1 e fr. 7/8. Il primo, proprio perché di contenuto narrativo, è ancora molto vicino alla fluidità ritmico-sintattica dell'antica dizione epica. Il secondo, che come abbiamo visto è esposizione di un teorema, si caratterizza in sommo grado per un'asprezza espressiva che, rompendo continuamente il ritmo ordinario dell'esametro, concentra l'attenzione dell'ascoltatore sulle singole articolazioni del pensiero, sui singoli lessemi, consistenti spesso in neo-formazioni stupefacenti, che sottolineano l'arditezza degli accostamenti concettuali. A una rilevazione puramente tecnica, si nota la tendenza all'aumento del numero delle pause, che frazionano il verso non in due parti soltanto, come è normalmente in Omero ed Esiodo, ma spesso in tre o addirittura quattro parti, e la frequenza degli *enjambements*, che scavalcano la fine di verso, legando strettamente fra loro esametri connotati al loro interno da un ritmo già tanto critico. Lo iato tra articolo e par-

125 Sarebbe fuori luogo presentare qui una bibliografia, sia pure minimale, sull'argomento. Mi limiterò a rinviare alla scheda didattica da me inserita in *Omero, Iliade*, Introduzione e traduzione di G. Cerri, commento di A. Gostoli, con un saggio di W. Schadewaldt, testo greco a fronte, "Classici Rizzoli", Milano 1996 = "BUR", Milano 1999, pp. 67-69, che illustra nella maniera più semplice possibile il funzionamento del sistema, e alla bibliografia ivi contenuta alle pp. 102-106.

te nominale (ad es., τὸ ἐόν), tollerato anche nella dizione epica tradizionale, ma in essa di fatto rarissimo, percorre come un brivido l'intero poema. Ne risulta una tensione continua tra ritmo fonico e ritmo del pensiero, che trova sempre una soddisfacente soluzione espressiva nel concreto fare poetico.

La poesia di Parmenide non piacque agli antichi e non è piaciuta ai moderni, gli uni e gli altri condizionati da un'aprioristica divisione di competenze tra scienza e poesia, tra filosofia e letteratura, i primi sulla base della dottrina aristotelica della mimesi, i secondi influenzati dalla nozione di una pretesa "categoria estetica", di ascendenza romantica e idealistica. Per tutti loro Parmenide fu né più né meno che un filosofo, un grande filosofo, che fu costretto a scrivere in versi da contingenze proprie della cultura del suo tempo e, quindi, si limitò a verseggiare come poteva, in maniera fatalmente mediocre.[126] Ma chiunque rifiuti di assumere questa o quella ricetta poetica particolare a criterio universale di giudizio sulla poesia, chiunque sia incline a recepire ogni testo poetico nel quadro delle regole del gioco da esso stesso date, non potrà, credo, non subire il fascino di questo poema, che trasforma l'intuizione scientifica in arte della parola, che porta nell'uniformità tendenziale della sequenza esametrica l'inventività verbale e fantastica della lirica corale, che si ricollega, al di là del tempo e dello spazio, alla grande poesia teoretica di Lucrezio e di Dante.

Ma qual era la dimensione pragmatica del poema, a quale pubblico era destinato, con quale scopo informativo? Oggettivamente adempì a varie funzioni, tutte previste dall'autore con precisa chiaroveggenza.

All'interno della scuola, doveva servire prima di tutto come sintesi della dottrina, facilmente memorizzabile, capace di mantenere intatti, nella loro formulazione corretta, gli

[126] Un'utile raccolta di giudizi antichi e moderni si può trovare in G. Wöhrle, *War Parmenides ein schlechter Dichter? Oder: Zur Form der Wissensvermittlung in der frühgriechischen Philosophie*, in AA.VV., *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, herausgegeben von W. Kullmann und J. Althoff, Tübingen 1993, pp. 167-180.

enunciati successivi in cui si riassumevano il processo di ricerca, le sue tappe intermedie, le conclusioni ultimative. Certo, il poema non era di per se stesso sufficiente a trasmettere la dottrina nella sua concretezza scientifica; ma, integrandosi dialetticamente con l'insegnamento orale e con l'effettivo lavoro di gruppo, costituiva la garanzia che il già detto non fosse a poco a poco obliterato e che le nuove acquisizioni procedessero sulla "via", cioè secondo il metodo corretto. Anche dopo la morte del Maestro, quando i suoi discepoli sarebbero andati avanti sulla strada da lui additata, senza più il conforto della sua guida. Un quadro vivo dell'interagire continuo tra poema e insegnamento orale all'interno della scuola eleatica è offerto da Platone. Nel dialogo *Il sofista* (237 a), è introdotto a parlare uno "straniero di Elea", il quale a un certo momento rievoca il modo in cui Parmenide era stato solito tenere le sue lezioni:

Il grande Parmenide... a noi ancora ragazzi, dall'inizio alla fine, non si stancava di asseverare questo [che ciò che non è non può essere], volta per volta parlando sia così come veniva sia in poesia:

> "Mai sarà dimostrato che esista ciò che non è:
> tieni lontana la mente da questa via di ricerca"
> (= fr. 7/8, vv. 1-2).

È un vero e splendido fotogramma di interno scolastico: il Maestro illustra ai suoi allievi un teorema in maniera diffusa, ricorrendo a tutti i ragionamenti e a tutte le chiarificazioni necessarie, quindi ricorda i due versi del poema che enunciano il principio in maniera sintetica e lapidaria, perché esso si stampi definitivamente nella loro memoria, riprende poi l'esposizione sistematica.[127]

[127] Qualche filone dell'erudizione tarda fraintese l'espressione πεζῇ τε ᾠδε ἑκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων, intendendola come testimonianza che Parmenide avesse lasciato scritte, oltre al poema, anche opere in prosa: ad es., Suid. *s.v.* Παρμενίδης = test. 2 D.-K.

Ma il poema era destinato anche a un pubblico esterno alla scuola, ai gruppi di fisici-filosofi operanti in altre città, su altre vie di ricerca. Una o più copie erano state inviate ad Atene ancor vivo Parmenide, secondo ogni verosimiglianza con il suo consenso o addirittura per sua volontà.[128] A questo secondo livello, per così dire "exoterico", doveva servire come informazione approssimativa sulle tesi dell'*équipe* eleatica, informazione ovviamente inadeguata a far capire davvero il senso di ciò che Parmenide intendeva dire, ma atta a stimolare interesse verso le sue teorie, attirando ascoltatori e lettori a una conoscenza più approfondita, da conseguire con un viaggio a Elea o conversando con esponenti dell'*équipe* stessa, durante i loro soggiorni in altre città (i sapienti greci arcaici viaggiavano molto!). Una funzione "protreptica" non molto diversa da quella che alcuni studiosi moderni hanno attribuito ai dialoghi di Platone, o almeno ad alcuni di essi, rispetto all'insegnamento orale, più complesso e completo, che egli impartiva nell'Accademia.[129]

È evidente che questa circolazione esterna attraverso il vasto mondo greco non poteva non esporre l'opera a rischi di fraintendimento parziale o totale, rischi che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, si concretarono poi largamente in inconvenienti reali. Almeno una copia dovette restare in possesso dell'Accademia: non sappiamo se sia stata la stessa dalla quale Simplicio trascrisse nel VI secolo d.C. tanti brani del poema; essa comunque, in quanto copia liberamente con-

[128] Cfr. Plat. *Parm.* 128 a-b.

[129] Cfr. H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften», philos.-histor. Klasse, 1959, nr. 6; Amsterdam 1967²; K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart 1959. M. Tulli, *La coscienza di sé nel racconto di Parmenide*, in AA.VV., *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*. Atti del Convegno Pisa, 16-17 maggio 1991, a cura di G. Arrighetti e F. Montanari, Pisa 1993, pp. 141-162, ha ben compreso la funzione "exoterica" del poema di Parmenide, misconoscendo però quella "esoterica", contro l'evidenza fornita dal passo del *Sofista* di Platone sopra riferito, oltre che contro ogni verosimiglianza.

sultabile e riproducibile in nuove copie, costituì la fonte principale della conoscenza di Parmenide da parte delle generazioni successive di filosofi greci, da Platone, Aristotele e Teofrasto agli scettici, agli stoici, agli epicurei, nell'età classica, ellenistica, romano-imperiale, tardo-antica.

14. *Il proemio*

La comprensione del brano introduttivo (fr. 1), conservatoci per intero da Sesto Empirico,[130] è subordinata alla corretta interpretazione di una metafora poetica e di un mito, ben noti alla cultura greca arcaica, non solo ai dotti, ma anche al pubblico ampio dei frequentatori abituali delle recitazioni rapsodiche e dei canti corali in onore degli atleti vincitori nelle grandi gare panelleniche. I significati sia della metafora sia del mito ovviamente non sono altrettanto perspicui al lettore moderno: debbono perciò, e di fatto possono, essere ricostruiti a tavolino, per via filologica. Gli interpreti, nella quasi generalità dei casi, non sono partiti da questa opera preliminare di decodificazione, e sono di conseguenza scivolati sul piano inclinato di un'ermeneutica impressionistica, giungendo ai risultati più diversi, tutti comunque ipotetici, insoddisfacenti, controvertibili.[131] Del resto già in età ellenistico-romana ci si era avviati su questa strada, con interpretazioni allegoriche tanto sofisticate quanto arbitrarie.[132]

Il carro trainato da cavalli o cavalle è metafora trasparente

[130] Per la precisione, Sext. Emp. *Adv. math.* 7, 111, riporta i vv. 1-30; Simpl. *In Aristot. De caelo* 557, 20, riporta gli ultimi tre versi citati da Sesto Empirico (28-30) seguiti dai due versi successivi (31-32), che dunque dovevano costituire la vera chiusa del brano.

[131] Buone rassegne bibliografiche sono offerte da Untersteiner (*Bibliografia*, sez. A), p. LV sgg.; Reale, in Zeller-Mondolfo (*Bibliografia*, sez. B), pp. 320-335; Couloubaritsis (*Bibliografia*, sez. C), pp. 76-129.

[132] Cfr. Sext. Emp. *loc. cit.* (vedi sopra, n. 130) 112-114, la cui analisi viene di solito attribuita dai moderni ad ambienti stoici del I secolo a.C., se non in particolare a Posidonio.

della poesia, usata e riusata appunto in questo senso preciso da una gran quantità di testi coevi o di poco posteriori a Parmenide, appartenenti soprattutto al genere della lirica corale: il carro è spesso guidato dalle Muse, le divinità ispiratrici, che scortano il poeta sulla retta "via", cioè sul percorso discorsivo più adatto all'occasione, all'esaltazione dell'atleta vincitore, della sua stirpe, della sua città, dei valori cui egli si ispira o ai quali il poeta intende esortarlo; elemento principale di questa traccia o strada è la scelta del mito o dei miti appropriati, da narrare con la brevità e l'efficacia allusiva caratteristiche del genere; nel quadro dell'immagine, un particolare ricorrente è costituito anche dalla porta monumentale, cui la Musa guida i cavalli e il carro, porta che rappresenta l'inizio del canto, l'abbrivo, lo spunto concettuale o mitico su cui impostare l'encomio.

Nel caso specifico di Parmenide, il carro non può che simboleggiare in particolare la poesia sapienziale o, meglio, la *sophía*, intesa nel senso arcaico e globale del termine, che include sia la tensione verso la Verità sia il pieno possesso della tecnica poetica necessaria a esprimerla e comunicarla; la strada è costituita dalla ὁδὸς δαίμονος, dalla "via della divinità", che porta l'εἰδὼς φώς, l'uomo sapiente, attraverso l'esperienza in direzione della Verità ultima (vv. 2-3); il carro non è guidato dalle Muse, figlie di Mnemosyne, la Memoria, ma dalle Eliadi, "le figlie del Sole", dunque dee della luce e dell'illuminazione, ben più necessarie della Memoria, in vista della circostanza che Parmenide non si accinge a svolgere, come qualsiasi altro poeta, un racconto mitico, ma un discorso scientifico in senso stretto.[133]

[133] Il merito di aver restituito all'immagine del carro il suo significato genuino è stato soprattutto di Hermann Fränkel, in due saggi rispettivamente del 1930 e del 1951, citati in *Bibliografia*, sez. C. La sua geniale intuizione è però viziata dall'aver insistito su un solo confronto, dando l'impressione di una sorta di imprestito in Parmenide da Pind. *Ol.* 6, 22-27 o da una fonte comune a entrambi i poeti: se si fosse trattato di pura e semplice imitazione di un singolo testo, non si capirebbe in che modo la ripresa parmenidea, che

Abbiamo visto che la metafora del carro/poesia, guidato sulla via del canto dalla divinità ispiratrice, include spesso l'immagine della porta/inizio del carme. Il motivo è presente anche nel proemio di Parmenide, ne costituisce anzi il fulcro, ma in questo caso è reso più complesso dal fatto che si tratta di una porta determinata, di una porta che da sempre aveva svolto un ruolo centrale nell'ambito della cosmologia mitica ed era stata più e più volte celebrata dall'epos eroico e teogonico: è la Porta del Giorno e della Notte, detta anche Porta del Sole e identificata con la Porta dell'Ade.[134] Si eleva immensa all'estremo occidente, lontanissima dalle regioni abitate dagli uomini, poggia sulla superficie terrestre, al di sotto della quale la sua soglia, bronzea o petrigna, si radica nel profondo, ma i suoi pilastri si ergono tanto in alto, che l'architrave giunge a toccare il cielo; al di là di essa si apre l'abisso (*bérethron*, *chásma*, *cháos*), il mondo dei morti, il regno di Ade e Persefone, il dio e la dea dell'aldilà. Durante

non esplicita il senso della metafora, sarebbe stata immediatamente comprensibile da parte del suo pubblico. In realtà la metafora del carro/poesia era ormai divenuta una vera e propria convenzione del linguaggio poetico, come dimostra la sua frequenza nei testi superstiti: Pind. *Ol.* 1, 112-115; 6, 1-4 + 22-28; 9, 80 sg.; *Pyth.* 10, 64 sg.; *Isthm.* 1, 6; 2, 1-5; 8, 61 sg.; *Pae.* VII b 10-20 Snell-Mähler; fr. 124 a-b, 1 sg. Snell-Mähler; Sim. frr. 79, 3-4 D.; 519, 79, 10 sg. P.; Bacch. *Ep.* 5, 176-186; Emp. fr. 3, 3-5 D.-K.; Choeril. Sam. fr. 2 Bernabé; Aristoph. *Ran.* 821; 929; Callim. fr. 1, 25-28 Pfeiffer; Lycophr. *Alex.* 13-15. Uno spunto della stessa metafora si può cogliere probabilmente già in Hes. *Op.* 659 sg., dove dice che le Muse lo "fecero salire (ἐπέβησαν) sul canto". Alceo, nell'*Inno ad Apollo* che apriva l'edizione alessandrina dei suoi carmi, parlava del carro poetico del dio, trainato a volo da cigni (fr. 307 c L.-P.). Sull'argomento cfr. M. Simpson, *The Chariot and the Bow as Metaphors for Poetry in Pindar's Odes*, «TAPhA» 100, 1969, pp. 437-473; Ruggiu 1992 (*Bibliografia*, sez. B), pp. 168-172; G. B. D'Alessio, *Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. 1+6 D.K.; Pind.* Ol. *VI 22-27;* Pae. *VII B 10-20)*, «Studi it. filol. class.», Serie III, 13, 1995, pp. 143-181. Il carattere propriamente istituzionale della metafora è stato compreso meglio che da ogni altro da M. Durante, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca* II, Roma 1976, pp. 131-134. Per quanto riguarda in particolare il motivo topico della "via", cfr. Becker 1937 (*Bibliografia*, sez. C).

134 Tra i testi superstiti, cfr. soprattutto *Il.* 8, 13-16; *Od.* 24, 11-14; Hes. *Theog.* 740 sg.; 744-757; 811-814. Per la ricostruzione sistematica del mito, rinvio a quanto ho già scritto in Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C).

il giorno, il sole trascorre il cielo da oriente a occidente, illuminando la superficie terrestre; alla sera, varca la Porta, cedendo alla notte il mondo dei vivi; infine all'alba varca di nuovo la Porta, in senso inverso, per ripetere il suo eterno tragitto est-ovest. Ecco perché la Porta è detta indifferentemente dell'Ade, del Sole, del Giorno e della Notte. È dunque porta cosmica nel senso più ampio del termine, perché segna il discrimine tra il giorno e la notte e, insieme, tra il mondo dei vivi e quello dei morti.

Che la dea rivelatrice sia collocata da Parmenide al di là della Porta del Giorno e della Notte, cioè nell'Ade, è una scelta coerente con le connotazioni che queste immagini mitiche avevano saldamente assunto nel corso dei secoli: centro geometrico nell'architettura del mondo, luogo della verità giurata sul passato e della verità profetica sul futuro, da ultimo, nella poesia teogonica, luogo di origine di tutte le cose, nel quale si addensano e si confondono i principi primi (ῥίζαι, πηγαί, πείρατα) della materia e dell'essere, dunque luogo della verità sapienziale sull'eterno presente del cosmo.[135] Proprio gli ambiti tematici su cui verte la rivelazione della dea e il poema di Parmenide, sia nella sua prima parte metodologica e teoretica, sia nella seconda parte cosmologica e fisiologica.[136]

[135] L'analisi particolareggiata è stata da me svolta nell'articolo già citato sopra, alla n. 134.

[136] K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944 = *Figlie del Sole*, trad. it. Torino 1949, p. 40, ha colto perfettamente tutto ciò, quasi come cosa ovvia, senza sobbarcarsi a un esame analitico del tipo di quello svolto da me. Dopo aver identificato senza difficoltà Porta del Giorno e della Notte, Porta del Sole e Porta dell'Ade, sottolineandone il carattere liminare, oceanico e cosmico, inserisce a conclusione del suo discorso il seguente breve accenno a Parmenide: "Il filosofo Parmenide, nella visione introduttiva del suo poema didascalico, sale sul cocchio di Helios. Così egli crede, confermando involontariamente l'intuizione fondamentale del mitologema della tazza solare, di giungere, attraverso la porta della vicenda di giorno e notte, a quello che per lui costituisce l'«essere», ma i cui attributi convengono largamente anche ad Oceano. Insieme con Oceano appare tuttavia – espresso così facilmente in termini di mitologia ciò che in termini filosofici è così indicibilmente difficile – la genesi stessa nella aspazialità e atemporalità dell'Essere assoluto. E di qui affaccia il suo splendente volto, nuovo ogni giorno, il padre Helios".

Chiariti così, attraverso il confronto puntuale con la precedente tradizione poetica, il carattere istituzionale dei motivi basilari e il loro valore semantico, altrettanto istituzionalizzato, il proemio di Parmenide smette di essere un rebus, si manifesta per quello che realmente è, una narrazione facilmente seguibile a livello sia di ascolto che di lettura, costruita su immagini e miti noti, provvisti di un'allusività trasparente, nell'ambito di un linguaggio convenzionale e standardizzato. Se vogliamo usare correttamente la terminologia critica, non parleremo dunque di "allegoria", cioè di un discorso a chiave, che sembri dire una cosa e invece ne dica un'altra, ma solo per chi sia in possesso del cifrario, bensì casomai di una certa arditezza metaforica, del tutto analoga a quella della coeva poesia corale di Pindaro o di Eschilo.[137]

In questo contesto, il carro trainato da cavalli, mantenendo sempre ferma la sua valenza di carro/poesia, si carica di ulteriori connotazioni, assimilandosi per associazione di idee, in rapporto al percorso e alla meta finale, a due carri mitici determinati. In quanto guidato dalle Eliadi da oriente a occidente lungo la traiettoria solare, si assimila al Carro del Sole.[138]

[137] La lettura che mi accingo a svolgere coincide quasi totalmente nelle conclusioni, e largamente anche nella strumentazione critica, con quella proposta da Burkert (*Bibliografia*, sez. C), il cui saggio, a mio giudizio, ha segnato una svolta importantissima nell'interpretazione del proemio parmenideo. Ponendosi da un punto di vista strettamente storico-religioso, egli ha insistito, più di quanto non faccia io, sull'immaginario della caverna, sulla nozione di 'sciamanesimo' e sul profetismo della tradizione pitagorica.

[138] Sul quale, per citare solo le attestazioni più antiche, cfr. Hes. fr. 311 Merkelbach-West; Hom. *Hymn. Cer.* 62 sg.; 88 sg.; *Hymn. Merc.* 68 sg.; *Hymn. Sol.* (31) 9; 14-16; Mimn. fr. 10 D. = 5 Gentili-Prato; Pind. *Ol.* 7, 58 sgg. (soprattutto 70 sg.); Aeschyl. fr. 192 N.; ecc. La profondità del rapporto sole-cavalli è comprovata dal sacrificio equino tributato a Helios (Sole) nel suo santuario del monte Taigeto a Sparta (Paus. 3, 20, 4). Sul paragone/opposizione tra Parmenide, personaggio del proemio, e Fetonte, figlio di Helios e fratello delle Eliadi, ha insistito Bowra (*Bibliografia*, sez. C). Capizzi 1975, p. 32 sg., e 1982 (*Bibliografia*, sez. C) ha ipotizzato un preciso riferimento di Parmenide alla tragedia *Eliadi* di Eschilo, che sceneggiava il mito di Fetonte, la sua presunzione folle di essere in grado di guidare il carro del padre, la complicità delle Eliadi nel consentirgli di appropriarsene, la catastrofe cui andò incontro.

In quanto mezzo di locomozione adatto a raggiungere l'aldilà e a varcarne la soglia nei due sensi, si assimila invece al Carro di Ade, con cui il dio, nell'inno omerico *A Demetra*, rapisce Persefone per portarla nel suo regno e quest'ultima fa poi ritorno nel mondo dei vivi, per rivedere sua madre.[139] Proprio come quello del proemio di Parmenide, anche questo carro è tirato da cavalle immortali.[140]

Rinviando alle note di commento spiegazioni più particolareggiate, cerchiamo di ricostruire la linea generale del discorso.

> Le cavalle che mi portano fin dove l'animo giunge...
> (v. 1)

Notare il presente: si tratta di una definizione perifrastica, che funge da soggetto dell'enunciato successivo; come abbiamo visto, essa indica senza possibilità di equivoco l'ingegno, la *sophía*, la 'sapienza' a un tempo conoscitiva e poetica.

> mi trascinavano, dopo avermi avviato sulla strada ricca di canti,
> divina, che porta l'uomo sapiente per tutte le cose che siano.
> (vv. 2-3)

Ha inizio la narrazione: le cavalle del suo ingegno spingevano Parmenide a proseguire sulla "strada della divinità" che, attraverso l'esperienza, porta verso la verità ultima; ma ave-

[139] Hom. *Hymn. Cer.* 18 sg.; 32; 80 sg.; 375-389; 431.

[140] Mentre la tradizione manoscritta medievale porta ai vv. 18 e 32 la lezione ἵπποις ἀθανάτοισι, che potrebbe essere sia maschile sia femminile, un frammento papiraceo contenente il v. 18 (P. Berol. 13044, *Berliner Klassikertexte* V 1, 1907, n. 44) conserva ἵπποις ἀθανάτα[ισι, inequivocabilmente femminile. Questi confronti tra proemio di Parmenide e inno omerico *A Demetra* mi sono stati segnalati da una mia allieva, la Dott.ssa Stefania Mancini. Secondo Hom. *Hymn. Sol.* (31) 14, il Carro del Sole è invece tirato da ἄρσενες ἵπποι, "cavalli maschi". Per il rapporto Ade-cavalli, cfr. la formula omerica Ἄϊδι κλυτοπώλῳ, "ad Ade, famoso per i suoi cavalli" (*Il.* 5, 654 = 11, 445 = 16, 625), e M. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* I, München 1967³, p. 453 sg. Per l'affinità sostanziale, se non identità, tra cavalli e carro del Sole e di Ade (nonché tra Sole e Ade), cfr. K. Kerényi, *op. cit.* (vedi sopra, n. 136), pp. 29-40.

vano potuto avviarlo su quella strada ardua, solo in quanto egli aveva già acquisito una base preliminare di sapienza e dunque era già "uomo che sa" (εἰδότα φῶτα).

> Era lì che viaggiavo: le cavalle scaltrite lì mi portavano
> tirando il carro, fanciulle guidavano il loro percorso.
> (vv. 4-5)

L'ascoltatore o lettore greco avrà a questo punto immaginato, per riflesso condizionato dall'uso abituale della metafora del carro/poesia, che le fanciulle alla guida delle cavalle fossero le Muse; si sarà poi dovuto ricredere, con effetto di sorpresa, al v. 9.

> Suono d'organo l'asse mandava nelle sue sedi
> surriscaldato (era mosso da entrambe le ruote rotanti
> da una parte e dall'altra), mentre a spronare s'affaticavano...
> (vv. 6-8)

La corsa è insieme veloce e faticosa: l'asse si surriscalda, stride nei due fori nei quali ruota, ma il suo stridore ha qualcosa di armonioso, musicale, perché è in realtà il suono aspro e fascinoso della poesia parmenidea.

> le figlie del Sole, appena uscite dalla casa della Notte
> verso la luce, dopo essersi tolte il velo dal capo.
> (vv. 9-10)

Si scopre ora che alla guida del carro poetico non erano le Muse, ma le Eliadi. Da dove erano venute? Dalla casa della Notte: in effetti, durante le ore notturne, la Notte è sulla superficie terrestre, è dunque uscita dalla sua casa, che viene occupata temporaneamente dal Giorno, dal Sole e, ovviamente, dalle sue figlie.[141] L'avevano appena lasciata: se ne deduce che, quando

[141] Il mitema è ricostruibile dall'insieme dei testi già citati (vedi sopra, n. 134), ma la descrizione più concreta è quella fornita da Hes. *Theog.* 744 sg. + 748-757.

prelevarono Parmenide sul loro carro, era l'alba; le Eliadi si erano proprio allora "tolte il velo dal capo", cioè si erano scrollate di dosso l'oscurità notturna, ne erano riemerse alla luce del giorno. Il termine καλύπτρη in greco significa sì 'velo', il velo con cui le donne si coprono il capo, ma anche 'oscurità', l'oscurità della notte,[142] dato che la nozione di base è quella stessa che è propria del verbo corradicale καλύπτειν = 'coprire', 'nascondere' e quindi, a seconda dei contesti, 'velare' o 'oscurare'. Inversa la connotazione delle Muse nel celeberrimo proemio del poema esiodeo: anch'esse vengono al poeta per ispirarlo, ma vengono di notte (ἐννύχιαι), e sono perciò "velate di fitta oscurità" (κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῷ).[143] È allora evidente che Parmenide ha voluto istituire un preciso rapporto di opposizione tra la sua ispirazione e quella di Esiodo: alle Muse notturne e velate, che avviano alle tortuosità oscure dei miti teogonici, sono sostituite le Eliadi solari e disvelate, che immettono sulla strada sicura dell'analisi razionale. È uno dei più antichi esempi di *imitatio cum variatione* o, meglio, di allusione polemica a un testo certamente noto al pubblico, procedimento raro nella poesia arcaica e tardo-arcaica, dominata ancora dalle norme compositive proprie dell'oralità, ma destinato a divenire abituale e centrale in età ellenistica, specialmente nell'ambito della poesia bucolica e dell'epigramma.[144]

Lì è il portale che segna il cammino della Notte e del Giorno,
un architrave gli fa da cornice e una soglia petrigna,
lo chiudono grandi battenti che toccano il cielo.
(vv. 11-13)

Questi versi, che descrivono la porta antistante la casa della Notte appena lasciata dalle Eliadi, hanno la funzione prima-

142 Cfr. ad es. Aeschyl. *Choeph.* 811.

143 Hes. *Theog.* 9 sg.

144 Notare un dato curioso: i due versi di Parmenide sono il nono e il decimo del poema, esattamente come i due versi di Esiodo, ai quali si contrappongono.

ria di rimarcare che si tratta per l'appunto del luogo cosmico del quale aveva parlato Esiodo nel suo poema, la Porta della Notte e del Giorno, posta al centro geometrico dell'universo, confine dell'alternarsi quotidiano di luce e tenebra, ingresso all'aldilà (l'Ade) e all'abisso (χάσμα), in cui si trova la radice ultima e misteriosa della materia.

> La Giustizia preposta alle pene detiene le chiavi girevoli.
> (v. 14)

La "Giustizia dalle molte pene", Δίκη πολύποινος, è perfettamente al suo posto nel ruolo di portinaia. Anzitutto l'Ade è pur sempre il regno nel quale i morti subiscono il giudizio divino e ricevono, in conseguenza di esso, la punizione delle colpe commesse nel corso della vita: giudizio e punizione sono governati da un unico criterio, la giustizia. I puniti per eccellenza sono i Titani, la cui reclusione nel Tartaro è garanzia dell'ordine cosmico. In un poema attribuito a Orfeo, non sappiamo se di età arcaica o tarda, Δίκη πολύποινος era rappresentata al seguito di Zeus appunto nell'atto di relegare i Titani nel Tartaro: è notevole che l'aggettivo πολύποινος ricorra soltanto in questi due testi, nel proemio di Parmenide e nel poema teogonico orfico.[145] L'immagine di Dike accanto alla porta dell'Ade fu, tra l'altro, un motivo iconografico della pittura vascolare.[146]

Ma Dike era divenuta, nell'incipiente pensiero filosofico,

[145] Fr. 158 Kern. La coincidenza è stata puntualmente messa a frutto da settori della critica impegnati a reclutare nelle logge dell'"orfismo" anche Parmenide.

[146] Frammento Fenicia: vaso a figure rosse databile alla prima metà del IV sec. a.C., pubblicato da M. Jatta, «Monumenti antichi dell'Accademia dei Lincei» 16, 1906, pp. 517-528, tav. III. Discusso e correttamente interpretato da J. E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1927², pp. 521-523 = *Themis. Uno studio sulle origini sociali della religione greca*, a cura di G. Scalera McClintock, trad. it. Napoli 1966, pp. 630-633. Registrato e corredato di bibliografia aggiornata da H. A. Shapiro, *s.v.* 'Dike', *LIMC* III 1, 1986, pp. 388-391, nr. 15 del catalogo.

anche ipostasi mitica della legge fisica, che vincola gli elementi e i fenomeni a rendersi giustizia gli uni con gli altri, in una concezione che vede la razionalità immanente ai processi di trasformazione come continuo ristabilimento delle prerogative spettanti a ogni cosa nell'equilibrio del tutto. Celebre il detto di Anassimandro, secondo cui la nascita e la morte delle cose, degli enti (ὄντα), è un rendere giustizia (διδόναι δίκην), un pagare il fio (τίσιν) dell'una all'altra nell'ordine del tempo.[147] Forse meno noto l'enunciato eracliteo che assegna alle Erinni, coadiutrici di Dike, il compito di vigilare sul corso del Sole, di impedire che esso travalichi i limiti imposti alla sua potenza.[148] È indiscutibile che questa dimensione ideologica sia presente anche nel proemio di Parmenide, nel cui poema Dike compare poi di nuovo come garante dell'eternità dell'Essere: "Dike non gli permette, allentandolo nei lacci in cui lo stringe, né di nascere né di perire, ma lo tiene".[149] Allo stesso ambito è riconducibile la sua perfezione, presentata come effetto di una norma, di una legge (θέμις): "*non è lecito* che l'Essere sia incompiuto".[150]

[147] Fr. 1 D.-K. Sulla coessenzialità di dimensione giuridico-politica e dimensione cosmica nella nozione arcaica di δίκη, vedi G. Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, «Class. Philol.» 42, 1947, pp. 156-158, riedito con modifiche e aggiornamenti in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy* I, ed. by D. J. Furley-R. E. Allen, London-New York 1970, pp. 56-91; J.-P. Vernant, *Structure géométrique et notions politiques dans la cosmologie d'Anaximandre*, «Eirene» 7, 1968, pp. 5-23 = *Mito e pensiero presso i Greci*, trad. it. Torino 1978², pp. 218-242; su δίκη come 'reciprocità', non solo nei suddetti ambiti semantici, ma anche a livello amoroso, B. Gentili, *Il "letto insaziato" di Medea ed il tema dell'"adikia" a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella* Medea *di Euripide*, «Studi class. e or.» 21, 1972, pp. 60-72; Gentili (*Bibliografia*, sez. C), pp. 58-63; 74; 95-97; 115 sg.; 249.

[148] Fr. 94 D.-K.: Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Cfr. anche fr. 80: εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών; ed Eur. *Phoen.* 546-548.

[149] Fr. 7/8, vv. 18-20.

[150] Fr. 7/8, v. 37: οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. Cfr. test. 32 D.-K.

Rivolgendosi a lei le fanciulle con dolci parole
seppero ben persuaderla a togliere subito via
dalla porta la spranga a serrami; attraverso i battenti
schiuse la porta un vuoto infinito, mentre s'apriva
ruotando nelle bandelle argute i cardini di bronzo,
con ferramenta e chiodi ben fissi; dritto lì dentro
le fanciulle guidarono lungo la strada le cavalle ed il carro.
(vv. 15-21)

È evidente quale sia stato il percorso del carro: le Eliadi, uscite dalla Porta del Giorno e della Notte e prelevato Parmenide all'alba, guidano il carro di nuovo alla stessa Porta, certo non tornando indietro, ma proseguendo sulla traiettoria del sole verso l'estremo occidente. L'ora dell'arrivo non può che essere il tramonto e la meta non può che essere l'Ade. Dopo tutto quanto siamo venuti esponendo fin qui, appaiono prive di senso le discussioni infinite imbastite dalla critica per determinare se il viaggio di Parmenide sia un'ascesa verso l'alto dei cieli, un'anabasi, o una discesa nel mondo infero, una catabasi. È anzitutto un percorso nel cielo da est a ovest; si conclude in quella lontanissima plaga dell'occidente, dove sorge la Porta, che sbarra la strada protendendosi dalla terra fino al cielo; al di là c'è l'Ade. Il suo vestibolo è al livello della superficie terrestre, così come si evince senza ombra di dubbio anche dalla descrizione omerica del viaggio di Odisseo e dalla descrizione esiodea; ma, immediatamente dopo, si spalanca il baratro immenso, che Omero chiama *bérethron*, Esiodo *cháos* o *chásma*.

Parmenide ha il singolare destino di varcare la porta dell'Ade, ancora vivo, per attingere una conoscenza totale alla quale ha acquisito il diritto grazie ai suoi meriti intellettuali di sapiente, di εἰδὼς φώς (v. 3): è più che naturale che debba subire il giudizio preventivo della dea della giustizia infera, giudizio inteso a verificare se sia veramente in possesso dei requisiti necessari a violare la norma universale che esclude i vivi dal regno dei morti; ed è

altrettanto naturale che sue avvocatesse in questo processo siano le Eliadi, che lo hanno scortato fin lì, fidenti nella sua missione.

Quando i battenti della Porta finalmente si spalancano, per far entrare il carro, lasciano intravedere al di là "un vuoto infinito" (χάσμα ἀχανές): è precisamente l'abisso caotico dell'Ade.

> Benigna m'accolse la Dea, con la mano mi prese la mano
> destra, così cominciava a parlarmi e diceva:
> Figlio, compagno ad aurighe e cavalle immortali
> che ti portano, giungendo alla nostra casa
> rallegrati, perché non una sorte maligna t'ha fatto venire
> su questa strada (certo è lontana dalla pista degli uomini),
> ma legge e giustizia...
> (vv. 22-28)

Di quale Dea si parla? Sarebbe erroneo pensare che l'espressione "la Dea" sia un riferimento alla Giustizia, Dike, presentata nei versi precedenti, anche se quest'ipotesi ha sempre riscosso notevoli consensi, in quanto eliminerebbe la difficoltà costituita dalla mancanza di un nome proprio: nel contesto in esame la Giustizia è la portinaia, che necessariamente deve essere rimasta a svolgere il suo servizio alla Porta anche dopo il passaggio del carro; la Dea è più in là, tanto che, per raggiungerla, il carro ha dovuto compiere un altro tratto di strada (v. 21). Bisogna allora prima di tutto prendere atto che Parmenide non la nomina e, con ciò stesso, vuole connotarla come la Dea per antonomasia, la Dea in assoluto. Potrebbe anche trattarsi di un'ipostasi teologico-filosofica non identificabile con una divinità particolare del *pantheon* tradizionale. Credo tuttavia che un'identificazione sia inevitabile, perché Parmenide non poteva non prevederla nella mente del suo uditorio: in realtà ascoltatori e lettori non avrebbero potuto fare a meno di pensare alla Dea signora dell'Ade, cioè a Persefone, la cui casa si trova secondo Esiodo poco oltre la

Porta del Giorno e della Notte.[151] L'associazione-identificazione era favorita nell'ambiente di Elea dal fatto che la città era sede di un culto, probabilmente misterico, di Demetra e Core/Persefone. Era senza dubbio tra i più rinomati e prestigiosi di tutto il mondo greco: quando nel 493 a.C. i Romani istituirono il culto di Cerere, Libero e Libera, da loro identificati rispettivamente con Demetra, Dioniso e Core/Persefone, culto esplicitamente modellato su quelli greci corrispondenti, stabilirono che da allora in poi le sue sacerdotesse dovessero essere greche e provenire dai collegi sacerdotali o di Neapolis o appunto di Elea, i cui culti demetriaci evidentemente apparvero loro tra i più importanti, almeno fra quelli della Magna Grecia.[152] In effetti a Casal Velino è stato ritrovato un blocco di pietra squadrata recante la seguente iscrizione: ΦΕΡΣΕΦΟΝΗΣ ΑΙΔΟΥ = 'di Persefone e di Ade'.[153]

La candidatura di Persefone, anche se finora non era stata proposta da nessuno, mi sembra dunque estremamente probabile, comunque più valida delle varie ipotesi avanzate nel passato, tutte sprovviste di qualsiasi base documentaria, fondate soltanto su una verosimiglianza astratta e generica: Dike, come abbiamo già visto, la Notte, Hemera (il Giorno), la Verità, la Memoria, Era, ecc.[154] Il problema tuttavia, bisogna riconoscerlo, non è di importanza primaria per la comprensione del proemio o dell'intero poema.

[151] Hes. *Theog.* 767-769.

[152] Cic. *Pro Balbo* 24, 55; Val. Max. 1, 1, 1. Cfr. D. Musti, *Le fonti per la storia di Velia*, «Parola del passato» 21, 1966, pp. 318-335, p. 326.

[153] Edita per la prima volta da F. Ribezzo, «Riv. indo-greco-ital.» 1937, p. 210; cfr. D. Musti, *art. cit.* (vedi n. precedente), p. 332; P. Ebner, «Parola del passato» 21, 1966, p. 237 sgg. (con fotografia dell'iscrizione: fig. 1).

[154] Nel momento stesso in cui sto per inviare alla casa editrice il presente lavoro (4 marzo 1999), trovo che è pervenuto alla corretta identificazione P. Kingsley (*Bibliografia*, sez. C), pp. 93-100; 243 sg., in un volume appena uscito, del quale mi ha cortesemente inviato una copia in omaggio. L'argomentazione da lui svolta coincide punto per punto con la mia; in più contiene il rinvio decisivo a figurazioni vascolari in cui Persefone dà il benvenuto nell'Ade a Eracle e Orfeo, stringendo loro la mano destra, proprio come la Dea fa con Parmenide.

Se Parmenide è giunto nell'Ade, al cospetto della Dea dell'oltretomba, si comprendono bene anche le prime parole che ella gli rivolge: "Rallegrati, perché non una sorte maligna t'ha fatto venire su questa strada". Normalmente chi giunge all'Ade vi giunge proprio per "una sorte maligna", per una μοῖρα κακή, espressione che in greco significa né più né meno che 'morte'. Parmenide vi è giunto invece ancor vivo, per una particolare grazia divina commisurata ai suoi meriti personali, con la possibilità di ritornare poi nel mondo da quella plaga lontanissima dalla quale per definizione non è lecito a nessuno tornare. E vi è stato accolto temporaneamente, per apprendere verità negate al resto dell'umanità comune, come pochi tra i più grandi eroi del passato, quali Orfeo, Odisseo, Eracle, Teseo.

Ci si è posti spesso, forse troppo spesso, una serie di questioni: perché Parmenide premette a un poema così marcatamente razionalistico un proemio imperniato sul mito? Crede veramente in questi miti o si abbandona a un gioco puramente letterario? Narra una vicenda coscientemente fittizia o crede di averla vissuta realmente, verbalizza una genuina esperienza di tipo mistico-estatico? Oppure non ci crede davvero, ma vuol farlo credere al suo pubblico? L'analisi svolta dall'inizio di questa introduzione dovrebbe ormai essere sufficiente a delegittimare simili interrogativi, ispirati a una schematicità alquanto astratta, che cioè prescinde dal sistema di convenzioni espressive proprie di quella determinata cultura. Non mi risulta, ma posso sbagliarmi per disinformazione, che ne siano stati posti di analoghi per *La divina commedia* di Dante, che fu certamente credente, non indifferente all'esperienza mistica, dotto teologo, e tuttavia inventò una storia particolareggiata di viaggio nell'Inferno, nel Purgatorio e nel Paradiso, nella quale finzione, fede e razionalità filosofica si mescolano inestricabilmente in un amalgama, la cui struttura è compito della scienza storica e filologica comprendere nella sua concretezza.

Parmenide fu un sapiente-scienziato greco arcaico: come

tutti gli altri sapienti greci, non fu eversore della religione, ma si limitò a sottoporla a riflessione e reinterpretazione teosofica.[155] Abbiamo appena visto come non sia nemmeno escluso che il suo poema fosse in qualche modo connesso con un rituale demetriaco locale. Era poi un poeta esperto del mestiere e per lui, di conseguenza, le norme del genere prescelto, anzi imposto dalla tradizione, non erano tanto regole da rispettare quanto forme necessarie di espressione. Come poeta epico, aveva davanti a sé il modello dell'inno alla divinità in funzione di proemio rapsodico, nonché dell'invocazione iniziale alla Musa in funzione di protasi. Come poeta cosmologico, doveva tener conto delle opere teogoniche di Esiodo, Epimenide e Aristea, i cui proemi erano invariabilmente imperniati sull'evento dell'investitura poetica e della rivelazione da parte della divinità: era per lui ovvio, prima ancora che necessario, parlare lo stesso linguaggio, per prendere posizione nei loro confronti e puntualizzare gli elementi sia del suo consenso sia del suo dissenso. Ancora una volta: il problema è quello di capire una cultura, una civiltà letteraria e suoi singoli testi, non quello di applicare ad essa alternative che per essa non si ponevano.

GIOVANNI CERRI

155 Per questa prassi, vedi sopra, par. 2; par. 7, frasi che precedono nn. 75 e 76; vedi più oltre, frr. 11; 12; 13, e nn. di commento. Vedi anche Cerri 1998 (*Bibliografia*, sez. D).

PAGINE SCELTE DI CRITICA MODERNA

1. **Eduard Zeller** (1892)

Senofane aveva insieme con l'unità della forza organizzatrice del cosmo, ossia della divinità, affermato anche l'unità del cosmo; ma non aveva perciò negato né la molteplicità né il cangiamento degli esseri particolari. Parmenide mostra che il tutto in se stesso può essere pensato solo come Uno, perché tutto ciò che è, è per sua essenza identico; ma appunto perciò egli vuole che non si possa pensar nulla come reale al di fuori di questo Uno. *Solo l'essere è, il non-essere non può essere*, così come non può essere espresso né pensato, e la più grande assurdità, il più inconcepibile errore è che si trattino l'essere e il non-essere, malgrado la loro innegabile diversità, ancora tuttavia come la stessa cosa. Una volta che si è riconosciuto questo principio, tutto il resto ne discende per semplice conseguenza. L'essere non può cominciare o cessar d'essere, esso non fu e non sarà, ma è in un presente assoluto indivisibile. Poiché dunque fuori di esso non si dà nulla (così dobbiam completare le parole del filosofo), non sussiste nessun esistente da cui potesse discendere o essere generato. Ma neppure dal non-essere può esser nato; poiché un non-essere non esiste e non si può vedere per qual ragione avrebbe dovuto in qualche luogo una volta nascer da lui un essere, e in che maniera potrebbe dal non-essere derivare qualcosa di diverso dal non-essere. E la stessa cosa vale (sebbene Parmenide non sembri averlo dimostrato in particolare) anche per il

perire. Ma in generale: ciò che è stato o che sarà, non è, ma dell'essere non può dirsi che non sia. Inoltre l'essere è indivisibile, giacché in nessun luogo esiste un essere diverso da lui stesso, per cui mezzo possano esser divise le sue parti, bensì tutto lo spazio è riempito da lui solo; egli è immobile, in un unico luogo, uguale per sé e in se stesso, e dato che non può esser imperfetto e manchevole, deve esser limitato. Dall'essere non è neanche distinto il pensiero, giacché non c'è nulla fuori dell'essere, ed ogni pensiero è pensiero dell'essere (frr. 3; 6, v. 1; 7/8, v. 39 sgg.). L'essere è dunque, in una parola, tutto ciò che è, come unità, senza nascere e perire, senza cangiamento di luogo o di forma, ma tutto sempre uguale, indiviso, non interrotto da nessun non-essere, da tutti i lati sospeso in equilibrio e in tutti i punti ugualmente perfetto; ed esso perciò è paragonato da Parmenide ad una sfera ben rotonda...

Ora in quanto la conoscenza della realtà è possibile solo mediante quell'astrazione, solo la considerazione astratta e intellettuale delle cose può pretendere alla verità, e il giudizio spetta solo al discorso razionale (λόγος); i sensi invece, che ci presentano l'apparire della molteplicità e del cangiamento, del nascere e perire, son le cause dell'errore. Parmenide quindi ci esorta nel modo più pressante a non affidarci ai sensi, ma solo alla ragione, e per questa via egli dà, in comunione con Eraclito, l'impulso ad una distinzione che è divenuta in seguito della massima importanza, tanto per la teoria della conoscenza quanto per la metafisica...

Ma per quanto aspramente Parmenide contrapponga la realtà all'apparenza, il pensiero razionale alle illusioni dei sensi, non può tuttavia astenersi dal mostrare, nella seconda parte del suo poema dottrinale, quale concezione del mondo si presenterebbe dal punto di vista delle rappresentazioni abituali, e come da tal punto di vista se ne potrebbero spiegare i particolari... Egli espone la visione ordinaria del mondo come egli stesso la concepirebbe se si collocasse dal punto di vista di essa; ma la sua intenzione tuttavia non è diretta all'esposizione di opinioni proprie, ma di opinioni estranee; e tutta la

sua teoria fisica ha un valore puramente ipotetico. Essa vuol mostrarci in che modo dovrebbe concepirsi il mondo dei fenomeni, se lo dovessimo ritenere qualcosa di reale; ma in quanto così risulta che lo si può spiegare solo ammettendo due principi fondamentali, di cui l'uno corrisponde puramente all'essere, l'altro al non-essere, e che quindi esso mondo sotto ogni rispetto presuppone l'esistenza del non-essere, ne risulta solo con tanto maggiore evidenza quanto poco esso abbia diritto alla realtà nella sua differenza dall'unico ed eterno essere.

[*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I, III, Leipzig 1892[5], pp. 556-561; 565 sg.; 584 = *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I: *I presocratici*, Vol. III: *Eleati*, trad. it. di R. Mondolfo, a cura di G. Reale, La Nuova Italia Editrice, "Il pensiero storico" 52, Firenze 1967, pp. 174-231; 242 sg.; 292.]

2. Francis Macdonald Cornford (1933)

Parmenide vide inoltre che la diversità nel tempo e nello spazio come qualsiasi trasformazione e cambiamento sono irrazionali. Sono fatti 'dati' ed ovvi (i *phainómena* di Aristotele) e riconosciuti dal "costume che deriva da molta esperienza" (ἔθος πολύπειρον), ma lo sforzo costante della scienza è stato diretto a superare questi dati inesplicabili in una regione metafisica o matematica di realtà invisibile, dove nulla di nuovo può avvenire, dove la causa deve contenere l'effetto, l'antecedente deve essere *identico* con il conseguente, come in una deduzione matematica che proceda con una serie di equazioni (su questo aspetto del progresso della scienza, cfr. E. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Paris 1921, Livre II). L'esito fu nell'antichità l'Atomismo scientifico di Democrito, che seguì Parmenide fino ad eliminare dal Reale ogni divenire e diversità qualitativa e cambiamento. Ma l'Atomismo fu una soluzione mediatrice; tollerò una pluralità ultimativa delle sue particelle immutabili, il loro inesplicabile moto nello spazio e

la loro reciproca azione d'urto. Tutto ciò fu una concessione, tesa a garantire un meccanismo ritenuto capace di convalidare le apparenze. Parmenide vide quello che gli Atomisti decisero di ignorare: che pluralità, movimento e azione d'urto sono in realtà altrettanto irrazionali del divenire e della varierà qualitativa... Parmenide, per parte sua, non aveva concesso nulla alle apparenze, ma dichiarò che il Reale, se deve essere razionale, deve essere uno, continuo ed immoto...

La Via della Verità si apre (come un teorema di geometria) con un'enunciazione di attributi, positivi e negativi, dei quali sarà dimostrata la pertinenza al Reale... [fr. 7/8, vv. 7-11]. Questi attributi sono poi convalidati con una serie di argomentazioni stupefacentemente brevi e penetranti, che contestano gli assunti contrari del senso comune e della filosofia del VI secolo...

... [Però] Parmenide ha lasciato le apparenze senza spiegazione. È convinto per via logica che esse siano incompatibili con la natura necessaria della realtà. I mortali sono ingannati dai sensi, e non dovrebbero credere nelle Forme che i loro occhi sembrano rilevare. Perché i sensi ci ingannino, come si producano le false apparenze, egli non è in grado di dire. Questo problema restò da dipanare a Platone, il quale in nessun luogo della sua opera fa pensare che in Parmenide si trovasse una soluzione qualsiasi. Essendo anche lui un mortale, Parmenide si sente 'costretto a rimanere coinvolto nell'ovvietà delle apparenze'. Presenta così la sua fiaba sulla nascita di un mondo visibile e di tutte le sue parti, forse un racconto migliore di quello fornito da qualsiasi altro mortale. Il racconto è 'plausibile', ma non vero: ed egli sa esattamente dove ha inizio l'errore. Se quanto detto descrive correttamente il suo punto di vista, la cosmogonia è, come pensava Aristotele e davano per scontato gli antichi dossografi, elaborazione propria di Parmenide, non un catalogo di teorie erronee da respingere come *incompatibili* con la Via della Verità.

[*Parmenides' Two Ways*, «Class. Quart.» 27, 1933, pp. 97-111, pp. 102 sg.; 110 sg.]

3. Guido Calogero (1935)

Alla conoscenza della verità corrisponde la parte propriamente positiva e metafisica della concezione parmenidea. Per accedere ad essa, i frr. 4, 6 e 7/8, vv. 1-5 prescrivono che si percorra la "via della Persuasione, compagna della Verità", e cioè quella nella quale si adopera soltanto l'"essere" e l'"è", e si esclude rigorosamente in "non essere" e il "non è". Affermare che "il non essere è" è infatti immediatamente contraddittorio, e costituisce la prima e principale via dell'errore; ma da evitare è anche la seconda via dell'errore, costituita dalla contemporanea affermazione dell'essere e del non essere. Per intendere tutto ciò è necessario capire esattamente il significato dell'"essere" e del "non essere", di cui parla in questi luoghi Parmenide. Se l'"essere" fosse qui, senz'altro, l'"ente" i cui predicati ontologici vengono elencati nel fr. 7/8, v. 8 sgg., non si capirebbe in che senso si dovesse evitare accuratamente il pericolo di negarlo. Aveva mai alcun greco, prima di Parmenide, affermato il "non ente" o negato l'"ente"? L'avrebbe bensì, più tardi, fatto Gorgia, ma proprio in quanto non affermava cosa a cui credesse ma sosteneva un paradosso, dedicato appunto a capovolgere ironicamente la posizione eleatica. Il valore di quest'"essere" si chiarisce invece quando si tenga presente la determinazione che ne dà lo stesso fr. 7/8, designando ai vv. 40-41 il νοεῖν, il "pensare", come inseparabile "da quell'essere in cui si trova espresso". E ciò spiega ad un tempo l'origine ideale della concezione parmenidea dell'ente e il vero significato di quella sedicente sua identificazione dell'ente col pensiero, che è stata interpretata e valutata in così diversi modi, ma non mai propriamente discussa e criticamente accertata.

Sotto l'influsso, infatti, di un'interpretazione inammissibile del precedente v. 39, e del fraintendimento neoplatonico del fr. 5, non si vedeva come quest'"essere", che non era già (come capovolgendo si traduceva) "espresso e manifestato" nel pensiero ma anzi proprio forma espressiva e manifestante

di questo stesso pensiero, non potesse non ridursi, nel suo motivo originario, all'"essere" astraibile come forma comune di tutti gli "è" costituenti le singole affermazioni empiriche. Osservazione, questa, che invece rende comprensibile tutta la genesi ideale, e l'interiore organismo, del pensiero di Parmenide. Il quale parte dal rilievo della molteplicità delle singole designazioni delle cose rispetto all'unità dell'essere con cui esse si predicano e s'affermano. Ma le singole cose non sono soltanto particolari di fronte all'unità dell'essere: sono anche contraddittorie, perché ciascuna di esse "è" in un modo in quanto "non è" in un altro, e quindi mescola insieme contraddittoriamente l'essere e il non essere. Propriamente vero, e quindi reale, è soltanto "ciò che è", senz'altra determinazione: l'"ente" (τὸ ἐόν). Ecco compresa la genesi ideale dell'"ente" parmenideo, e insieme quella delle "vie dell'errore" come metodi in cui, pensata la verità nelle sue determinazioni empiriche, si giunge alla contraddittoria asserzione del "non essere". Compiuta in forma estrema e universale, e cioè negante affatto l'opposto essere, quell'asserzione costituisce la prima e più assurda via dell'errore (e il richiamo parmenideo influisce ancora sul vecchio Platone); affiancata all'asserzione dell'essere, essa dà luogo alla seconda e più comune via dell'errore, percorsa da ogni "opinione" umana asserente il particolare e quindi sommante insieme essere e non essere, e tipicamente rappresentata da Eraclito (se contro questo suo grande contemporaneo, com'è assai probabile e congruo, e come quindi non è necessario negare col Reinhardt, è particolarmente diretta da Parmenide la seconda parte del fr. 6).

S'intende, d'altra parte, che l'"ente", di cui così Parmenide scopre la natura in base a un'analisi della natura logico-verbale del pensiero, non è per lui un "essere" ideale o logico che perciò si distingue dall'"essere" reale, ma è anzi, in virtù dell'originaria indistinzione delle sfere ontologica, logica e linguistica propria della mentalità arcaica, la stessa realtà nella sua più vera e solida forma: e può così esser definito (nel fr. 7/8, v. 8 sgg.) come non nato né perituro (e anzi neppure ap-

partenente al passato e al futuro, ma solo all'eterno presente del νῦν, giacché, se se ne afferma l'"è", deve negarsene il "fu" e il "sarà": contro ciò che poi dirà Melisso); non interiormente diverso o diviso, e perciò tutto compatto e pieno; non mobile; e, infine, neppure infinito, perché l'infinità è imperfezione, e quindi definito nella più perfetta forma geometrica, quella della sfera (attributo, quest'ultimo, tipico per la singolare tendenza del pensiero greco verso il finito, ma insieme problematico per il carattere di assolutezza dell'ente parmenideo, che doveva escludere da sé ogni non essere, cioè ogni negazione e determinazione, e quindi logicamente respinto da Melisso). Tutti questi attributi sono dedotti da Parmenide in base a quella che egli chiama (fr. 7/8, vv. 20-21) la κρίσις dell' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, la "distinzione dell'è dal non è": l'esclusione, cioè, di ogni predicazione di "non essere", che venga a contraddire la purezza della predicazione dell'"essere". Che i predicati che risultano da tale controllo logico-verbale abbiano poi per Parmenide immediato valore ontologico, non deve sorprendere quando si pensi al carattere primitivo di questo pensiero, come, in genere, di tutto il pensiero presofistico, non ancora giunto, come si è detto, alla distinzione dell'ontologia dalla logica-gnoseologia, e quindi portato a considerare il vero come reale e il reale come vero.

[*Parmenide*, in *Enciclopedia Italiana* XXVI, 1935, pp. 390-392, p. 391.]

4. Kurt von Fritz (1938)

Tuttavia qui si presenta in concreto quella difficoltà di principio già accennata, che è insita nel metodo interpretativo di Calogero. Che la distinzione tra "essere" = esistere ed "essere" come copula non basti a spiegare la connessione di pensieri che sta alla base della filosofia di Parmenide, lo riconosce lo stesso Calogero, dal momento che, per miglior chiarezza, sia pure senza soffermarvisi, parla dell'"arcaica" con-

fusione tra verità e realtà (p. 9) [*N.d.R.*: La numerazione delle pagine del libro di Calogero è stata adeguata a quella della sua seconda edizione del 1977] e del significato arcaico di φατίζειν, "dire qualcosa di vero" oppure "dire la verità" (p. 18). Ma molto più grave è che l'assoluta identità di "essere" = esistere ed "essere" come copula non si trova mai in Parmenide. Per mostrare ciò con la massima chiarezza, il meglio è citare subito un passo successivo del libro di Calogero, dove egli, all'inizio della sua analisi della dottrina della *doxa*, riassume ancora una volta i concetti fondamentali della dottrina parmenidea dell'Essere, come egli la intende. Qui egli scrive (p. 35): "Dire che il tutto è acqua è dire insieme che il tutto non è fuoco: dire che nello stesso tempo è e non è, contraddire l'è con il non è, mediante una contraddizione che *direttamente deriva dalla specificazione del predicato*" ecc., e di nuovo esplicitamente poco sotto: "Aggiungere un predicato all'è, è senz'altro aggiungere un non è a quell'è, perché ciascuna determinazione dell'essere porta implicito in sé il non essere *di ogni altra determinazione*". Ma ciò che, secondo questa interpretazione del Calogero, Parmenide avrebbe escluso il più recisamente possibile nella dottrina dell'essere, il medesimo Parmenide lo fa subito dopo in una intera serie di versi: fr. 7/8, v. 27: οὐδὲ διαιρετόν ἐστι ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον ['né è divisibile/distinguibile in parti, poiché è tutto omogeneo']; v. 37 sg.: οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευὲς κτλ. ['dunque non è lecito che l'essere sia incompiuto. Infatti è non manchevole ecc.']; v. 47: τετελεσμένον ἐστίν ['è circoscritto']; e invero in questi passi Parmenide non solo attribuisce all'ὄν [cioè all'ente, all'essere] determinati predicati, il che già dovrebb'essere vietato, ma nega anche altri predicati in rapporto al medesimo ὄν nel modo più energico, che è la cosa più vietata fra tutte le vietate, e fa ciò, per giunta, usando apertamente la copula nella forma "è". Dunque o Parmenide non sapeva assolutamente quel che faceva, poiché due versi dopo (e nella dottrina dell'Essere, non in quella della *doxa*) fa appunto quello

che due versi prima ha vietato nel modo più reciso, oppure c'è bisogno di un'analisi che vada più a fondo di quanto sia possibile con la distinzione di Calogero.

[«Gnomon» 14, 1938, pp. 91-109 (Recensione a G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932), p. 98 = G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977[2], Appendice II, pp. 335-359, p. 344 sg. (trad. it. di S. Timpanaro).]

5. **Bertrand Russell** (1945)

Ecco l'essenza di questo ragionamento: quando pensi, pensi a qualcosa; quando adopri un nome, dev'essere il nome di qualcosa. Quindi sia il pensiero che il linguaggio richiedono oggetti al di fuori di sé. E dato che puoi pensare ad una cosa o parlarne in un momento come in un altro, tutto ciò che può essere pensato o di cui si può parlare deve esistere in tutti i tempi. Di conseguenza non ci può essere alcun mutamento, dato che i mutamenti consistono in cose che cominciano o che cessano di essere. Questo è il primo esempio in filosofia di un ragionamento esteso dal pensiero e dal linguaggio all'intero mondo. Non può essere naturalmente accettato per valido, ma val la pena di vedere l'elemento di verità che esso contiene.

Possiamo esporre il ragionamento in questa maniera: se il linguaggio non è semplicemente un'assurdità, le parole devono significare qualcosa, e in generale non devono significare soltanto altre parole, ma qualcosa che c'è, sia che se ne parli o no. Supponete per esempio di parlare di Giorgio Washington. A meno che non ci sia stato un personaggio storico con quel nome, il nome non avrebbe senso, e le frasi che lo contengono sarebbero assurde. Parmenide sostiene che non solo Giorgio Washington deve essere esistito in passato, ma in un certo senso deve esistere ancora, dato che possiamo ancora adoprare il suo nome in maniera sensata...

Parmenide suppone che le parole abbiano un significato costante; in realtà è questa la base del suo ragionamento, che egli suppone indiscutibile. Ma benché il dizionario o l'enciclopedia diano quello che si può chiamare il significato ufficiale e socialmente sanzionato di una parola, non accadrà mai che due persone che usano la stessa parola abbiano proprio lo stesso pensiero in testa...

L'intero ragionamento dimostra quanto sia semplice trarre conclusioni metafisiche dal linguaggio, e come la sola maniera di evitare ragionamenti erronei di questo genere sia di spingere lo studio logico e psicologico del linguaggio più a fondo di quanto non sia stato fatto dalla maggioranza dei metafisici...

Ciò che la filosofia successiva fino ai tempi recentissimi accettò da Parmenide non fu l'impossibilità di ogni cambiamento, il che era un paradosso troppo violento, ma l'indistruttibilità della *sostanza*. La parola «sostanza» non compare nei suoi successori immediati, ma il *concetto* è già presente nelle loro speculazioni. Si supponeva che una data sostanza fosse il soggetto costante di predicati variabili. Come tale divenne, e restò per più di duemila anni, uno dei concetti fondamentali della filosofia, della psicologia, della fisica e della teologia.

[*History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, New York 1945, Vol. I, Part I, Chapt. V = *Storia della filosofia occidentale e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità ad oggi*, trad. it. di L. Pavolini, Editore Longanesi, Milano 1948, Vol. I, Parte I, Cap. V.]

6. **Ludovico Geymonat** (1979)

La tesi centrale della filosofia di Parmenide è costituita da una decisa contrapposizione fra essere e non-essere, che il

Nostro considera come assolutamente privi di qualsiasi rapporto reciproco. La celebre sentenza "l'essere è, il non-essere non è" tende appunto a sottolineare questa irriducibile opposizione. Da essa discende la negazione del divenire, che – dovendo risultare simultaneamente un essere e un non-essere – viene respinto da Parmenide come inconcepibile e irreale.

All'essere non potrà venir riferito – sempre per l'opposizione or ora accennata – alcun attributo, che possa in qualche modo diminuirne la positività, assimilandolo al non-essere. Ci si dovrà limitare a dire che esso è uno, invariabile, immobile, eterno.

Ma – opporrà a questo punto l'uomo di buon senso – come possiamo conciliare tale unicità e immobilità col fatto incontrovertibile che l'esperienza ci presenta ad ogni piè sospinto degli esseri molteplici, variabili, temporanei? Di fronte a questo stato di cose – risponde Parmenide – non vi è altro da fare che respingere la nostra spontanea fiducia nell'esperienza, riconoscendo che essa costituisce per l'uomo una via di conoscenza fallace e illusoria. Solo la ragione – se ne conclude – è un mezzo di conoscenza veramente efficace; solo essa, rompendo la crosta delle apparenze, può farci cogliere l'unità profonda del reale. L'opposizione tra razionalismo ed empirismo, che tanti sviluppi avrà nella storia della filosofia, trova proprio qui la sua prima radice.

L'essere-uno di Parmenide è stato interpretato, da taluni, in senso idealistico, da talaltri in senso materialistico. Entrambe queste interpretazioni svisano, però, il pensiero del grande eleate, non tenendo conto che esso antecede, in realtà, ogni consapevole distinzione tra idealismo e materialismo. L'affermazione di Parmenide che più si presta ad una interpretazione materialistica è quella che ci presenta l'uno come sferico (cioè come una sfera piena); evidentemente Parmenide pensò alla sfera, perché la superficie sferica non è limitata da alcun perimetro né interrotta da alcuno spigolo. Non si può tuttavia negare che la sfericità ora accennata vada accolta con la massima cautela; se infatti la interpretassimo alla lettera,

cadremmo in contraddizione con tutto l'insegnamento di Parmenide, perché saremmo costretti ad ammettere l'esistenza di un non-essere (o vuoto), che è al di là dell'essere sferico, e lo limita.

[*Storia della filosofia* I, Garzanti Editore, Milano 1979, p. 18 sg.]

7. Emanuele Severino (1984)

Il senso dell'essere emerge nella contrapposizione dell'*essere* al *niente*. Anche Parmenide, come Eraclito, riflette esplicitamente sull'*opposizione*, ma egli si rivolge all'*opposizione suprema*, quella dove i due opposti non hanno alcunché in comune, e cioè quella dove uno dei due opposti – il *niente* – non è "qualcosa" che possa venire conosciuto e intorno a cui si possa parlare, ma è l'assolutamente niente, l'assoluto *non-essere* che non trova luogo all'interno dei confini del Tutto.

Proprio perché riesce a pensare il senso assoluto del niente, Parmenide consente alla filosofia di pensare ciò che al mito non era stato possibile: il criterio in base al quale si esclude irrevocabilmente che al di là dei confini del Tutto vi sia ancora qualcosa. Al di là del Tutto non esiste alcunché, perché *il Tutto è l'essere*, e al di là dell'essere *non vi è niente*...

Quando il senso dell'essere viene esplicitamente alla luce, appare insieme la necessità, l'incontrovertibilità, l'innegabilità, la "Verità", dunque, del pensiero che dice: *l'essere non è non-essere* (= l'essere non è il niente).

Chi presta ascolto alla Verità sa dunque che *l'essere è ed è impossibile che non sia*. Se infatti si afferma che l'essere non è, si afferma che l'essere è non-essere, e questo è l'impercorribile assurdo che la Verità proibisce di affermare.

Quindi l'essere non può venire generato né andare distrutto. Se infatti l'*essere* fosse generato, allora, prima di essere generato, *non sarebbe*; e daccapo *non sarebbe* più quando andasse distrutto. Affermare che l'essere si genera e si di-

strugge è affermare che *l'essere è non-essere*, e questo significa negare la Verità innegabile. Quindi l'essere è assolutamente immutabile ed eterno; e la "Giustizia" dell'essere consiste appunto in questo: nel proibire che esso, in qualsiasi modo, *divenga*.

Il divenire dell'essere, che sembra incessantemente attestato dalle trasformazioni del cosmo, è quindi un'*opinione senza verità*, un'apparenza illusoria di cui si convincono i "mortali" allorché, invece di prestare ascolto alla Verità, seguono il percorso della non-Verità, ove ci si persuade che l'essere possa non essere. La *physis* non può dunque esser intesa come ciò da cui provengono e in cui ritornano le cose del mondo visibile: questo provenire e questo ritornare sono soltanto opinione illusoria dei "mortali"...

Ma sin dai più antichi interpreti il pensiero di Parmenide è stato inteso non solo come negazione dell'esistenza del *divenire*, ma anche come negazione dell'esistenza di quello stesso *molteplice* (il molteplice è l'insieme delle cose in quanto tra loro differenti), di cui l'essere dovrebbe essere l'elemento unificatore. Se il significato dei passi di Parmenide relativi al senso del molteplice rimane per noi ambiguo, è tuttavia fuori dubbio che il modo in cui Parmenide testimonia il senso dell'essere *consente* il costituirsi della negazione dell'esistenza del molteplice, perché questa testimonianza non porta esplicitamente alla luce quegli elementi (su cui invece si soffermerà esplicitamente il pensiero di Platone), che impediscono alla conoscenza di giungere a tale negazione.

Pertanto, nella tradizione storica, Parmenide rimane il filosofo che ha inteso negare l'esistenza del molteplice in base alla considerazione che l'affermazione di tale esistenza equivarrebbe all'affermazione che il *non-essere è* la quale nega la "Verità", tanto quanto la "Verità" è negata dall'affermazione che *l'essere non è*. Infatti, *solo l'"essere"* è, perché il non-essere non è. E se solo l'"essere" è, allora ogni cosa determinata, proprio perché è determinata in un certo modo (ossia co-

me colore, forma, suono, albero, stella, animale, casa, acqua, aria, fuoco, terra), non è *l'"essere"*, ossia è non-essere.

Ad esempio, un albero *non è* l'essere; ossia "un albero" non significa "l'essere" (o anche ciò che è indicato dall'espressione "un albero" – o dall'espressione "l'albero" – non è ciò che è indicato dall'espressione "l'essere").

E un albero non è nemmeno parte dell'"essere", perché o questa parte è identica all'"essere" – e allora non è nemmeno parte, ma è l'"essere" stesso – oppure è *diversa* dall'"essere", ma allora, daccapo, essa *non è* l'"essere". Di ognuna delle cose che costituiscono il mondo, la "Verità" mostra dunque che, non essendo e non significando "essere", sono non-essere.

Se quindi di una cosa determinata qualsiasi si afferma che essa *è* (ad esempio si afferma che l'albero è, esiste), si viene ad affermare che il *non-essere è*, e cioè che il non-essere è "essere". Si viene a negare la "Verità" incontrovertibile che afferma l'opposizione tra l'essere e il non-essere.

L'esistenza (l'essere) del molteplice e l'esistenza (l'essere) del divenire devono essere negate, perché entrambe implicano l'identificazione dell'essere e del niente. Se si tien fermo che l'essere non è il niente, si deve affermare che le cose e il loro divenire sono niente. Pertanto l'essere, che è il Tutto, non solo è eterno e immutabile, ma non è nemmeno composto di parti (che, appunto, lo renderebbero molteplice).

Anche la convinzione che il molteplice esista è così il contenuto dell'opinione illusoria dei mortali.

[*La filosofia antica. I grandi temi del pensiero greco dai presocratici a Plotino*, Rizzoli Editore, Milano 1984; 1990²; 1994³, pp. 48-53.]

8. Patricia Curd (1998)

L'interpretazione di Parmenide oggi dominante (almeno tra i filosofi di lingua inglese) vede la filosofia presocratica a lui anteriore come una serie di tentativi di fare ciò che Parmeni-

de sostenne non potesse essere fatto, e il pensiero presocratico successivo come una serie di tentativi di rilegittimare la ricerca fisica rispetto alla negazione parmenidea del mutamento e al suo monismo. Si è spesso affermato che, se Parmenide avesse ragione, filosofia e scienza (quale la intendevano i filosofi-scienziati greci arcaici) sarebbe impossibile. Ma, a dispetto degli argomenti di Parmenide, i presocratici successivi continuarono a proporre sistemi cosmologici per spiegare il mondo rappresentato dall'esperienza sensoriale. Come poterono comportarsi così, se davvero comprendevano Parmenide e se l'influenza di quest'ultimo fu quella che pretende l'interpretazione corrente?...

Intendo prendere posizione sia contro l'interpretazione prevalente del monismo parmenideo sia contro la spiegazione abituale del suo "è". Intendo invece sostenere che il suo tema verte su quale debba essere la natura genuina di qualcosa, ricollegando così Parmenide alle indagini sulla natura dei precedenti filosofi. Dal punto di vista che mi accingo a illustrare, il suo "è" è un "è" predicazionale di un tipo particolarmente forte piuttosto che un "è" esistenziale. Accetto che Parmenide sia un monista, ma nego che lo sia in senso numerico. Meglio, affermo che il suo impegno va in direzione di quello che chiamo monismo predicazionale. Il monismo numerico asserisce che esiste una sola cosa: una lista completa delle entità presenti nell'universo si risolverebbe in un unico titolo. Questa è la sorta di monismo che è stata tradizionalmente attribuita a Parmenide e (giustamente) a Melisso. Il monismo predicazionale è invece l'affermazione che ogni cosa esistente può essere soltanto una cosa; e deve esserlo in un senso particolarmente forte. Per essere una vera entità, qualcosa di basilare sul piano metafisico, una cosa deve essere un'unità predicazionale, un essere di un'unica specie (*mounogenés*, come Parmenide dice nel fr. 7/8, v. 9), con un'unica definizione di ciò che è; ma non ne consegue che esista soltanto una sola cosa che risponda a questo requisito. Ciò che ne consegue è che la cosa in se stessa debba essere un

tutto unico. Se è per esempio F (quale che sia F) deve essere per intero, soltanto e completamente F. Dal punto di vista del monismo predicazionale, è possibile una pluralità numerica di tali entità unitarie (come potremmo chiamarle). L'interpretazione di "è" diviene a questo punto rilevante, in quanto sostengo che essere per Parmenide è essere la natura di una cosa, quello che una cosa veramente è, e perciò metafisicamente basilare...

Data quest'interpretazione, il modo usuale di concepire l'influenza di Parmenide sulla filosofia presocratica successiva deve essere sottoposto a revisione. Il suo monismo predicazionale è compatibile col pluralismo numerico... La storia della filosofia presocratica successiva è, in larga misura, storia di esplorazioni sulla natura di entità teoreticamente basilari, sulla loro relazione con il mondo dell'esperienza rappresentata dai sensi, sul loro ruolo nella spiegazione di tale mondo. I pluralisti (Empedocle e Anassagora) e gli atomisti (Leucippo e Democrito) accettano le conclusioni di Parmenide che ciò-che-è ha una natura immutabile e deve essere uno in senso proprio.[1]

[*The Lagacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998, pp. 3-6 (*Introduction*).]

[1] Quest'interpretazione è nella sostanza molto vicina a quella di Russell (nr. 5), che però Patricia Curd non sembra conóscere. Sulla stessa linea si pone a mio giudizio anche F. Adorno, *Da Platone a Parmenide, da Parmenide a Platone*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 7-18.

BIBLIOGRAFIA

A) EDIZIONI

(In questa prima sezione della bibliografia, i cui titoli sono disposti secondo l'ordine cronologico della loro pubblicazione, saranno elencate solo le edizioni critiche più rilevanti dal punto di vista strettamente ecdotico-filologico, siano o meno corredate da un commentario o da note esplicative. Altre edizioni, utilizzate per questo o quell'aspetto dell'interpretazione generale o di singoli frammenti, saranno elencate nella sezione C, i cui titoli sono invece disposti secondo l'ordine alfabetico dei cognomi dei loro autori)

H. Stephanus, *Poesis philosophica*, Parisiis 1573 [*Editio princeps*].

G. G. Fülleborn, *Fragmente des Parmenides. Neu gesammelt, übersetzt und erläutert*, in *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* VI, Züllichau-Freystadt 1795 (ristampa anastatica Bruxelles 1968), pp. 1-102.

S. Karsten, *Philosophorum Graecorum veterum reliquiae*, Amsterdam 1835.

L. Preller - A. H. Ritter, *Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta*, Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt A. H. Ritter et L. Preller, Edidit L. Preller, Hamburg 1838[1]; Gotha 1857[2] (Recognovit et auxit L. Preller).

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum* I, Paris 1860, pp. 109-130.

H. Stein, *Die Fragmente des Parmenides περὶ φύσεως*, "Symbola Philologorum Bonnensium" 2, Leipzig 1867.

F. W. A. Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum* I, Paris 1883[2].

H. Diels, *Parmenides, Lehrgedicht*. Griechisch und Deutsch. Mit ein Anhang über griechische Thüren und Schlösser, Berlin 1897.
H. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin 1901.
H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1903.
H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1906².
H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1912³.
H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1922⁴.
H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1934⁵.
P. Albertelli, *Gli Eleati*, Bari 1939.
H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, Berlin 1951⁶ (dodicesima rist. anast. Zürich-Hildesheim 1985), pp. 217-246.
M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e frammenti*. Introduzione, traduzione e commento, La Nuova Italia Editrice, "Biblioteca di studi superiori" 38, Firenze 1958.
L. Tarán, *Parmenides*. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays, Princeton (New Jersey) 1965.
N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*. Édition critique, traduction, études et bibliographie, Paris-Bruxelles 1984.
A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient *Testimonia* and a Commentary, Assen 1986.
D. O' Brien, in AA.VV., *Études sur Parménide*, Sous la direction de P. Aubenque, Paris 1987, I: *Le Poème de Parménide*. Texte, traduction, essai critique par D. O' Brien; II: *Problèmes d'interprétation*.

B) RASSEGNE BIBLIOGRAFICHE

(I titoli sono disposti secondo l'ordine cronologico della loro pubblicazione)

M. Untersteiner, *Parmenide*... 1958, già cit. nella sez. A, pp. IX-XXV [elenco dei contributi principali, fino al 1958].

G. Reale, note di aggiornamento bibliografico a E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* I, III, Leipzig 1892[5], pubblicate a integrazione della trad. it. dell'opera, E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I: *I presocratici*, Vol. III: *Eleati*, trad. it. di R. Mondolfo, a cura di G. Reale, La Nuova Italia Editrice, "Il pensiero storico" 52, Firenze 1967, pp. 165-335.

G. Reale - L. Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura.* I frammenti e le testimonianze indirette. Presentazione, traduzione con testo greco dei frammenti del poema a fronte e note di G. Reale, Saggio introduttivo e Commentario filosofico di L. Ruggiu, Rusconi Editore, Milano 1991; 1992[2], pp. 381-423 [ma, al di là di quest'ampia bibliografia finale, l'intera opera, sia nel saggio introduttivo sia nel commentario, ha le caratteristiche di una dettagliata rassegna bibliografica ragionata sui singoli problemi e sui singoli frammenti. Il che ovviamente non esclude che sia ricca di spunti ermeneutici originali].

F. Ademollo, *Vecchi e nuovi contributi all'interpretazione parmenidea*, «Prometheus» 20, 1994, pp. 27-43.

C) STUDI SU PARMENIDE

(I titoli sono disposti secondo l'ordine alfabetico dei cognomi dei loro autori. Data l'indole della collana nella quale si inserisce il presente libro, questa bibliografia si limiterà a citare i contributi veramente essenziali alla comprensione di Parmenide o di suoi singoli passi, con riguardo particolare, anche se non esclusivo, alle opere di autori italiani o delle quali esistano traduzioni italiane)

G. Arrighetti, *L'eredità dell'epos in Stesicoro e Parmenide*, in AA.VV., *L'epos greco in Occidente*. Atti del XIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 7-12 ottobre 1979), Taranto 1980 (in realtà 1989), pp. 31-60, p. 48 sgg.

S. Austin, *Parmenides: Being, Bounds, and Logic*, New Haven 1986.

L. Ballew, *Straight and Circular in Parmenides and the* Timaeus, «Phronesis» 19, 1974, pp. 189-209.

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers* I, London 1979.

J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, «Archiv für Gesch. der Philos.» 61, 1979, pp. 1-21.

J. Barnes, *Early Greek Philosophy*, Harmondsworth 1987.

J. Beaufret, *Parménide, Le Poème,* Paris 1955[1]; 1996[2].

O. Becker, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, "Hermes-Einzelschriften", Heft 4, Berlin 1937.

R. Böhme, *Die Verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides*, Bern 1986.

K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten,* Hamburg 1971.

C. M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, «Class. Philol.» 32, 1937, pp. 97-112 = *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, pp. 38-53.

O. J. Brendel, *Symbolism of the Sphere*, Leiden 1977.

W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, «Phronesis» 14, 1969, pp. 1-30.

J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930[4].

G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932; 1977[2] = *Studien über den Eleatismus*, trad. ted. W. Raible, Darmstadt 1970.

G. Calogero, *Parmenide e la genesi della logica classica*, «Annali Sc. Norm. Pisa» s. II, 5, 1936, pp. 143-185 = *Storia della logica antica* I, Bari 1967, capitolo su Parmenide.

A. Capizzi, *La porta di Parmenide.* Due saggi per una nuova lettura del poema, Roma 1975.

A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari 1975.

A. Capizzi, *Eschilo e Parmenide. Del circolo poetico siracusano e anche dei compartimenti stagni tra generi letterari*, «Quad. Urb.» 41, 1982, pp. 117-133.

A. Capizzi, *Trasposizione del lessico omerico in Parmenide*

ed Empedocle. Osservazioni su un problema di metodo, «Quad. Urb.» 54, 1987, pp. 107-118.

G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978[1]; 1989[2].

B. Cassin, *Si Parménide... Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, Lille, Presse Universitaire,1980.

A. C. Cassio, *Da Elea a Hipponion e Leontinoi: lingua di Parmenide e testi epigrafici*, «Z.P.E.» 113, 1996, pp. 14-20.

G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, in AA.VV., *Caronte - Un obolo per l'aldilà*. Atti dell'incontro di studi su "La moneta in tomba: un obolo per Caronte?", Università degli Studi di Salerno, Fisciano 20-22 febbraio 1995, a cura di R. Cantilena, «Parola del passato» 50, fascicoli 182-185, 1995 (in realtà autunno 1996), pp. 437-467.

G. Cerri, *Il v. 1, 3 di Parmenide: la ricognizione dell'esperienza*, in AA.VV., *ΜΟΥΣΑ*. Scritti in onore di Giuseppe Morelli, Bologna 1997, pp. 57-63.

G. Cerri, *Boezio, Parmenide ed Ameinias*, in AA.VV., *Synodia*. Studia humanitatis Antonio Garzya septuagenario ab amicis atque discipulis dicata, a cura di U. Criscuolo e R. Maisano, Napoli 1997, pp. 137-151.

N.-L. Cordero, *La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie*, in AA.VV., *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du congrès de Nice, mai 1987, sous la direction de J.-F. Mattéi, Paris 1990, pp. 207-214.

F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, London 1912, Chapts. 80; 115-117 = *Dalla religione alla filosofia*, trad. it. di G. Scalera McClintock, Lecce (in corso di stampa).

F. M. Cornford, *Parmenides' Two Ways*, «Class. Quart.» 27, 1933, pp. 97-111.

F. M. Cornford, *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides Translated whith an Intro-*

duction and a Running Commentary, London 1939[1]; 1950[2].

L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986[1]; 1990[2].

P. Curd, *Parmenidean monism*, «Phronesis» 36, 1991, pp. 241-264.

P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton (New Jersey) 1998.

J. Dalfen, *Parmenides, der Vorsokratiker oder: Nicht der Philosoph schafft die Probleme, sondern seine Interpreten*, «Philologus» 138, 1994, pp. 194-214.

P. J. Dehon, *Les recommandations de la déesse. Parménide, fr. 1, 28-32*, «Rev. Philos. Anc.» 6, 1988, pp. 271-289.

K. Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, "Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse", Jahrgang 1958, nr. 11, Wiesbaden 1959.

H. Diels, *Himmel- und Höllenfahrten von Homer bis Dante*, "Neue Jahrbücher für das klassische Altertum" 25, 1, 1922.

C. A. Disandro, *Lyrica de pensamiento: Jenófanes y Parménides*, «Discurso y realidad» 6, 1991, pp. 63-76.

E. F. Dolin, *Parmenides and Hesiod*, «Harv. Stud.» 66, 1962, pp. 93-98.

J. Dörfler, *Die Eleaten und die Orphiker*, Freistadt 1911.

R. B. English, *Parmenides' Indebtedness to the Pythagoreans*, «TAPhA» 43, 1912, pp. 81-94.

B. Feyerabend, *Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides*, «Rhein. Mus.» 127, 1984, pp. 1-22.

E. D. Floyd, *Why Parmenides wrote in verse*, «Anc. Phil.» (Pittsbourgh) 12, 1992, pp. 251-265.

H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, «Nachr. Gött. Gesell. Wiss.» 30, 1930, pp. 153-192 = *Wege und Formen frühgriechi-*

schen Denkens, München 1955¹; 1960², pp. 157-197 = *Studies in Parmenides*, in AA.VV., *Studies in Presocratic Philosophy*, ed. by R. E. Allen - D. J. Furley, London 1975, II, pp. 1-47.

H. Fränkel, 'Parmenides', *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York 1951¹; München 1962²; 1969³, Kap. VII c = *Early Greek Poetry and Philosophy*, trad. ingl. Oxford 1975, pp. 349-370 = *Poesia e filosofia della Grecia arcaica*, trad. it. Bologna 1997, pp. 506-534.

J. Frère, *Aurore, Eros et Ananke. Autour des dieux parménidiens*, «Études philosophiques» 60, 1985, pp. 459-470.

K. von Fritz, Recensione del libro di G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, in «Gnomon» 14, 1938, pp. 91-109, ristampata poi in appendice alla traduzione tedesca (1970) e alla seconda edizione italiana (1977) dello stesso libro di Calogero.

K. von Fritz, *Νοῦς, νοεῖν and Their Derivatives in Presocratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)*. I: *From the Beginnings to Parmenides*, «Class. Philol.» 40, 1945, pp. 223-242 = AA.VV., *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by A. P. D. Mourelatos, New York 1974, pp. 23-85.

B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari 1984¹; 1989²; 1995³, pp. 62; 92-93 con n. 31.

M. Gigante, *Visitò Parmenide l'Heraion alla foce del Sele?*, «Parola del passato» 45, 1990, pp. 37-41.

O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945¹; 1968².

O. Gilbert, *Die δαίμων des Parmenides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 20, 1907, pp. 25-45.

B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam 1958, p. 226 sgg.

H.-Chr. Günther, *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlin 1998.

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965; 1978 (Paperback edition).
E. A. Havelock, *Parmenides and Odysseus*, «Harv. Stud. Class. Philol.» 63, 1958, pp. 133-143.
E. Heitsch, *Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides*, «Hermes» 1974, pp. 411-419.
U. Hölscher, *Parmenides: Vom Wesen des Seiendes*, Frankfurt am Main 1969.
W. Jäger, *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947, Chapt. VI = *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953, Kap. VI = *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. it. Firenze 1961, pp. 147-172.
G. Jameson, *«Well Rounded» Truth and Circular Thought in Parmenides*, «Phronesis» 3, 1958, pp. 15-30.
C. H. Kahn, *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*, «Foundations of Language» 2, 1966, pp. 245-265.
C. H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, «Review of Metaphysics» 22, 1969, pp. 700-724.
C. H. Kahn, *Why Existence Does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy*, «Archiv für Geschichte der Philosophie» 58, 1976, pp. 323-334.
C. H. Kahn, *Some Philosophical Use of 'to Be' in Plato*, «Phronesis» 26, 1981, pp. 109-112.
C. H. Kahn, *Retrospect on the Verb 'to Be' and the Concept of Being*, in AA. VV., *The Logic of Being*, ed. by S. Knuttila - J. Hintikka, Dorrecht 1986, pp. 1-28.
C. H. Kahn, *Being in Parmenides and Plato*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 237-261.
J. G. Kalogerokos, *Die Vorstellung von Licht und Dunkel bei einigen frühgriechischen Denkern. Ansätze der Lichtmetaphysik?*, «Prometheus» 22, 1996, pp. 211-230.
G. Kerferd, *Aristotle's Treatment of the Doctrine of Parmenides*, in AA.VV., *Aristotle and the Later Tradition*, ed. by H. Blumenthal - H. Robinson, Oxford 1991.

P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (California) 1999.

W. Leszl, *L'eleatismo*, Pisa 1982.

W. Leszl, *Pitagorici ed eleati*, in AA.VV., *Magna Grecia*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1988, pp. 197-226.

W. Leszl, *Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 281-311.

G. E. R. Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge 1966, *passim*, ma soprattutto pp. 103-107 = *Polarità ed analogia: due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*, trad. it. Napoli 1992, *passim*, ma soprattutto pp. 111-119.

J. H. M. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959.

N. Lucchesi, *Mito e* lógos *in Parmenide*, in AA.VV., *Modelli di ragionamento nella filosofia antica. Una proposta didattica*, a cura di C. Natali e F. Ferrari, Roma-Bari 1994, pp. 3-39.

J. Mansfeld, *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*, Assen 1990.

J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1996.

E. Martineau, *Le "coeur" de l'ἀλήθεια*, «Rev. philos. anc.» 4, 1, 1986, pp. 33-86.

P. A. Meijer, *Parmenides beyond the Gates: The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, Amsterdam 1997.

G. Messina, *Index Parmenideus*: Auctores qui Parmenidis fragmenta tradunt. Fontium conspectus. Fragmentorum corpus. Index verborum, Genova 1987.

M. Migliori, *Un nuovo e diverso "ritorno a Parmenide": l'interpretazione del poema sulla natura proposta da G. Reale e L. Ruggiu*, «Riv. filos. neoscolast.» 83, 1991, pp. 321-338.

E. L. Minar, *Parmenides and the World of Seeming*, «Am. Journ. Philol.» 70, 1949, pp. 41-55.

R. Mondolfo, *La prima affermazione della sfericità della terra*, «Rendic. Classe Scienze Morali Accad. Scienze Bologna» 1938 = *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli 1964, pp. 101-117.
J. S. Morrison, *Parmenides and Er*, «J. H. S.» 75, 1955, pp. 59-68.
A. P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven-London 1970.
A. P. D. Mourelatos, *Pre-Socratic Origins of the Principle that There are no Origins from Nothing*, «Journ. of Philos.» 78, 1981, pp. 649-665.
A. Nehamas, *On Parmenides' Three Ways of Inquiry*, «Deucalion» 33-34, 1981, pp. 97-111.
G. E. L. Owen, *Eleatic Questions*, «Class. Quart.» 10, 1960, pp. 84-102 = *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca 1986, pp. 3-26.
J. Owens, *Knowledge and 'katabasis' in Parmenides*, «The Monist» 62, 1979, pp.15-29.
M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem*, Amsterdam 1974.
L. Perilli, *La teoria del vortice nel pensiero antico. Dalle origini a Lucrezio,* Ospedaletto 1996, pp. 45-48.
H. Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*, Bonn 1975.
A. Pieri, *Parmenide e la lingua della tradizione epica greca*, «Studi it. filol. class.» 49, 1977, pp. 68-103.
K. R. Popper, *The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, edited by A. F. Petersen, with the assistance of J. Mejer, London-New York 1998 [raccolta di scritti sui presocratici, in gran parte inediti, voluta dallo stesso Popper (sua è la prefazione, datata 27 febbraio 1993), ma uscita postuma, grazie alla cura editoriale dei suoi collaboratori] = *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, trad. it. Casale Monferrato 1998.

G. Pugliese Carratelli, *La ΘEA di Parmenide*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 337-346.
K. Reich, *Parmenides und die Pythagoreer*, «Hermes» 82, 1954, pp. 287-294.
K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916.
T. M. Robinson, *Parmenides on the Ascertainment of the Real*, «Canadian Journal of Philosophy» 4, 1975, pp. 623-633.
T. M. Robinson, *Parmenides on the Real in Its Totality*, «The Monist» 62, 1979, pp. 54-60.
T. M. Robinson, *Parmenides and Heraclitus on What Can Be Known*, «Revue de philosophie ancienne» 7, 1989, 157-167.
G. Rocca-Serra, *Parménide chez Diogène Laërce*, in AA.VV., *Études sur Parménide*, sous la dir. de P. Aubenque, Paris 1987, II, pp. 254-273.
L. Ruggiu, *Parmenide*, Venezia-Padova 1975.
L. Ruggiu, *Unità e molteplicità in Parmenide*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 347-372.
S. Sambursky, *The Development of Physical Thought from Newton to Einstein and the Quantum Physicists in the Light of the Eleatic Philosophy*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 373-382.
M. M. Sassi, *Parmenide al bivio*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 383-396.
M. Schofield, *Coxon's Parmenides*, «Phronesis» 32, 1987, pp. 349-359.
H. Schwabl, *Sein und Doxa bei Parmenides*, «Wiener Studien» 66, 1953, pp. 50-75.
H. Schwabl, *Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Proömiums*, «Rhein. Mus.» 106, 1963, pp. 134-142.
E. Severino, *Il parricidio mancato*, Milano 1985.

M. C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Cambridge (Mass.)-Harvard 1971.

A. Szabò, *Eleatica*, «Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae» 3, 1955, pp. 67-102.

M. Timpanaro Cardini, *Saggio sugli Eleati*, «Studi classici e orientali» 16, 1967, pp. 149-255.

M. Tortorelli-Ghidini - G. Scalera McClintock, *Aletheia nel pensiero orfico*, «Filos. e teol.» 4, 1990, pp. 73-83, pp. 73-77 (M. Tortorelli-Ghidini).

W. J. Verdenius, *Parmenides: Some Comments on His Poem*, Groningen 1942.

W. J. Verdenius, *Parmenides' Conception of Light*, «Mnemosyne», S. IV, 2, 1949, pp. 116-131.

G. Wöhrle, *War Parmenides ein schlechter Dichter? Oder zur Form der Wissensvermittlung in der frühgriechischen Philosophie*, in AA.VV., *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen 1993, pp. 167-180.

J. Zafiropulo, *L'école Éléate. Parménide, Zénon, Mélissos*, Paris 1950.

E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I: *I presocratici*, Vol. III: *Eleati*. A cura di G. Reale, Firenze 1967.

D) STORIA DELLA SCIENZA GRECA IN ETÀ ARCAICA E CLASSICA

(I titoli sono disposti secondo l'ordine alfabetico dei cognomi dei loro autori. Per una bibliografia più ampia sull'argomento, vedi L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico* I: *L'antichità - Il medioevo*, Editore Garzanti, Milano 1970[1]; 1973[2], pp. 683-720, che elenca a sua volta repertori bibliografici e periodici specificamente dedicati a questa tematica)

AA.VV., *A History of Technology* I: *From Early Times to Fall of Ancient Empires*, ed. by Ch. Singer, E. J. Holmyard and A. R. Hall, Oxford 1954 = *Storia della tecnologia* I:

Dai tempi primitivi alla caduta degli antichi imperi, a cura di Ch. Singer, E. J. Holmyard, A. R. Hall, T. I. Williams, trad. it. Torino 1961.

AA.VV., *Zur Geschichte der griechischen Mathematik*, herausgegeben von O. Becker, "Wege der Forschung" 33, Darmstadt 1965.

AA.VV., *Astronomy before the Telescope*, ed. by Chr. Walker, with a foreword by P. Moore, London 1996.

W. Burkert, Stoicheîon. *Eine semasiologische Studie*, «Philologus» 103, 1959, pp. 167-197.

F. Capra, *The Tao of Physics*, London 1983 = *Il Tao della fisica*, trad. it. Milano 1988.

G. Cerri, *L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai presocratici*, «AION», Sez. filol.-lett., 20, 1998, in corso di stampa.

M. R. Cohen - I. E. Drabkin, *A Source Book in Greek Science*, New York 1948.

H. Diels, *Elementum*, Leipzig 1899.

H. Diels, *Antike Technik*, Leipzig 1924.

J. L. E. Dreyer, *History of the Planetary System from Thales to Kepler*, Cambridge 1906 = *Storia dell'astronomia da Talete a Keplero*, trad. it. Milano 1970.

F. Enriques - G. de Santillana, *Storia del pensiero scientifico. Il mondo antico*, Bologna 1932.

K. von Fritz, *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin 1971 = *Le origini della scienza in Grecia*, trad. it. Bologna 1988 (trad. della sola prima parte del libro, pp. 1-326).

O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig 1907.

Th. L. Heath, *A History of Greek Mathematics* I-II, London 1921.

Th. L. Heath, *Aristarchus of Samos, the Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus*, Oxford 1913 (rist. anast. New York 1981).

J. L. Heiberg, *Geschichte der Mathematik und Naturwissenschaften im Altertum*, München 1960.
M. Jammer, *Concepts of Force. A Study on the Foundations of Dynamics*, Harvard 1957 = *Storia del concetto di forza*, trad. it. Milano 1971.
M. Jammer, *Concept of Mass in Classical and Modern Physics*, Harvard 1961 = *Storia del concetto di massa nella fisica classica e moderna*, trad. it. Milano 1974.
F. Lasserre, *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*, London 1964.
G. E. R. Lloyd, *Early Greek Science: Thales to Aristotle*, London 1973 = *La scienza dei Greci*, trad. it. Roma-Bari 1978.
G. Loria, *Le scienze esatte nell'antica Grecia*, Milano 1914[2] (rist. 1987).
G. Loria, *Guida allo studio della storia delle matematiche*, Milano 1946[2].
P.-H. Michel, *De Pythagore à Euclide. Contribution à l'histoire des mathématiques préeuclidiennes*, Paris 1950.
C. Mugler, *Dictionnaire historique de la terminologie géometrique des Grecs*, Paris 1958.
O. E. Neugebauer, *The Exact Sciences in Antiquity*, Providence (Rhode Island) 1957[2] = *Le scienze esatte nell'antichità*, trad. it. Milano 1974.
O. E. Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy*, Berlin ecc. 1975.
J. C. Poggendorff, *Biographisch-literarisches Handwörterbuch zur Geschichte der exakten Wissenschaften*, Leipzig 1863 (opera che viene tuttora aggiornata progressivamente).
K. R. Popper, *Back to the Presocratics*, «Proceedings of the Aristotelian Society» 59, 1958-59, pp. 1-24 = *Conjectures and Refutations*, London 1963 = *Congetture e confutazioni*, trad. it. Bologna 1972, pp. 235-264.
K. R. Popper, *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*

II: *L'universo aperto*, "Il Saggiatore", trad. it. Milano 1984, pp. 97-100.
A. Rey, *La science dans l'antiquité* I-V, Paris 1942-1948[2].
A. Reymond, *Histoire des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris 1955.
F. Russo, *Histoire des sciences. Bibliographie*, Paris 1954.
L. Russo, *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano 1997.
S. Sambursky, *The Physical World of the Greeks*, London 1956 = *Il mondo fisico dei Greci*, trad. it. Milano 1959.
G. de Santillana, *The Origins of Scientific Thought*, Chicago 1961 = *Le origini del pensiero scientifico*, trad. it. Firenze 1966.
G. Sarton, *Introduction to the History of Science* I-III, Baltimore 1927-1948.
G. Sarton, *The Study of the History of Mathematics. The Study of the History of Science*, Cambridge (Mass.) 1936.
G. Sarton, *Horus. A Guide to the History of Science*, Waltham (Mass.) 1952.
G. Sarton, *A History of Science* I-II, London 1953-1959.
W. Schwabe, *"Mischung" und "Element" im Griechischen bis Platon*, «Archiv für Begriffsgeschichte», Supplementheft 3, Bonn 1980.
E. Severino, *Il parricidio mancato* (vedi sopra, sez. C), pp. 143-148.
U. Soncini - T. Munari, *La totalità e il frammento: neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, Padova 1996.
A. Szabò, *Anfänge der griechischen Mathematik*, München-Wien 1969 = *The Beginnings of Greek Mathematics*, Boston 1978.
P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène. De Thales à Empédocle*, Paris 1887[1]; 1930[2] (a cura di A. Diès).
G. Traina, *La tecnica in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1994.
H. Vogt, *Die Geometrie des Pythagoras*, «Bibliotheca mathematica» 9, 1908-1909, pp. 15-54; 10, 1909-1910, pp. 97-155.

W. Vollgraff, *Elementum*, «Mnemosyne», S. IV, 2, 1949, pp. 89-115.
B. L. van der Waerden, *Science Awakening*, trad. ingl. Groningen 1954.
H.-J. Waschkies, *Anfänge der Arithmetik im Alten Orient und bei den Griechen*, Amsterdam 1989.
L. J. Zhmud, *Pythagoras as a Mathematician*, «Historia mathematica» 16, 1989, pp. 249-268.

E) RAPPORTI TRA LE PIÙ ANTICHE CIVILTÀ ORIENTALI E LA GRECIA ARCAICA

(I titoli sono disposti secondo l'ordine alfabetico dei cognomi dei loro autori)

W. Belardi, *Poesia e onniscienza. Tecnica e insegnamento nella Grecia arcaica e nell'Iran zoroastrico*, in *Linguistica generale, filologia e critica dell'espressione*, Roma 1990, pp. 219-236.
T. F. R. G. Braun, *The Greeks in the Near East*, in AA.VV., *Cambridge Ancient History* III, 3, 1982, pp. 1-31.
W. Burkert, *Iranisches bei Anaximandros*, «Rhein. Mus.» 106, 1963, pp. 97-134.
W. Burkert, *Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contact*, in AA.VV., *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Tradition and Innovation*, ed. by R. Haegg, Stockholm 1983, pp. 115-119.
W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche der griechischen Religion*, "Sitzungsber. Heidelb. Akad. Wiss." 1984, Abh. 1, p. 88 sgg.
C. Della Casa, *Upanisad*, Torino 1976, pp. 29-33; 37.
A. J. Festugière, *Les inscriptions d'Asoka et l'idéal du roi hellénistique*, in *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 210-225.
C. Grottanelli, *Healers and Saviours of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times*, in AA.VV., *La soteriolo-*

gia dei culti orientali nell'Impero Romano, a cura di U. Bianchi e M. J. Vermaseren, Leiden 1982, pp. 648-670.

C. Grottanelli, *Aspetti del sacrificio nel mondo greco e nella Bibbia ebraica*, in AA.VV., *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli e N. F. Parise, Roma-Bari 1993, pp. 123-162.

O. Gruppe, *Die griechischen Culte und Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* I, Leipzig 1887, pp. 614-622.

T. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*, Leipzig 1925.

P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995, *passim* (cfr. in particolare p. 392 sg., *Appendix I*, "Parmenides and Babylon").

O. Masson, *Éléments orientaux dans la réligion grecque ancienne*, Paris 1961.

M. C. Miller, *Athens and Persia in the Fifth Century B.C. A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge 1997.

A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975 = *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it. Torino 1980.

R. Reitzenstein - H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus. Aus Iran und Griechenland*, Leipzig 1926.

M. Schretter, *Alter Orient und Hellas*, Innsbruck 1974.

A. Somigliana, *Monismo indiano e monismo greco nei frammenti di Eraclito*, Padova 1961.

M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971 = *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, trad. it. Bologna 1993, soprattutto pp. 287-296.

POEMA SULLA NATURA

FRAMMENTI

Nota alla traduzione: Il proemio (fr. 1), composto nello stile dell'epos tradizionale, è stato da me tradotto con la stessa tecnica con cui ho tradotto l'*Iliade* di Omero (cfr. Omero, *Iliade*, Introduzione e traduzione di G. Cerri, Commento di A. Gostoli, con un Saggio di W. Schadewaldt, "Classici Rizzoli", Milano 1996 = "BUR", Milano 1999, p. 95 sg., dove è illustrata brevemente la tecnica della versificazione italiana). Gli altri frammenti, il cui stile è completamente diverso, raziocinante e filosofico, li ho tradotti in esametri "barbari", rispettando rigorosamente la misura dei sei piedi per riga e la corrispondenza semantica tra le righe greche e quelle italiane.

Fr. 1

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἱκάνοι,
πέμπον, ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἣ κατὰ πάνθ' ἅ τ' ἔῃ φέρει εἰδότα φῶτα·
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἅρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ἵει σύριγγος ἀυτὴν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτὸς
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων,
καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους.
καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἕλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·

Fr. 1
Proemio

Le cavalle che mi portano fin dove l'animo giunge
mi trascinavano, dopo avermi avviato sulla strada ricca di canti,
divina, che porta l'uomo sapiente per tutte le cose che siano.
Era lì che viaggiavo: le cavalle scaltrite lì mi portavano
tirando il carro, fanciulle guidavano il loro percorso.
Suono d'organo l'asse mandava nelle sue sedi
surriscaldato (era mosso da entrambe le ruote rotanti
da una parte e dall'altra), mentre a spronare s'affaticavano
le figlie del Sole, appena uscite dalla casa della Notte,
verso la luce, dopo essersi tolte il velo dal capo.
Lì è il portale che segna il cammino della Notte e del Giorno,
un architrave gli fa da cornice e una soglia petrigna,
lo chiudono grandi battenti che toccano il cielo:
la Giustizia preposta alle pene detiene le chiavi girevoli.
Rivolgendosi a lei le fanciulle con dolci parole
seppero ben persuaderla a togliere subito via
dalla porta la spranga a serrami; attraverso i battenti
schiuse la porta un vuoto infinito, mentre s'apriva
ruotando nelle bandelle argute i cardini di bronzo,
con ferramenta e chiodi ben fissi; dritto lì dentro
le fanciulle guidarono lungo la strada le cavalle ed il carro.
Benigna m'accolse la Dea, con la mano mi prese la mano
destra, così cominciava a parlarmi e diceva:

ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἡνιόχοισιν
ἵπποις θ' αἵ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκεῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

Fr. 2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἡ μὲν ὅπως ἐστίν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ,
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀνυστόν,
οὔτε φράσαις.

Fr. 3

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Fr. 4

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι

Figlio, compagno ad aurighe e cavalle immortali
che ti portano, giungendo alla nostra casa
rallegrati, perché non una sorte maligna t'ha fatto venire
su questa strada (certo è lontana dalla pista degli uomini),
ma legge e giustizia. Bisogna che tutto tu sappia,
sia della verità rotonda il sapere incrollabile
sia ciò che sembra agli uomini, privo di vera certezza.
Saprai tuttavia anche questo, perché le parvenze dovevano
plausibilmente stare in un tutto, pur tutte restando.

Fr. 2
Le due vie

Ecco che ora ti dico, e tu fa' tesoro del detto,
quelle che sono le sole due vie di ricerca pensabili:
l'una com'«è», e come impossibile sia che «non sia»,
di persuasione è la strada, ché a verità s'accompagna,
l'altra come «non è», come sia necessario «non sia»,
che ti dichiaro sentiero del tutto estraneo al sapere:
mai capiresti ciò che «non è», è cosa impossibile,
né definirlo potresti...

Fr. 3
Capire = «essere»

... Lo stesso è capire ed «essere».

Fr. 4
Gli enti

Vedi le cose lontane tuttavia vicine alla mente:
questa impedire non può che l'ente s'attenga all'ente,

οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Fr. 5

... ξυνὸν δέ μοί ἐστιν
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖτις.

Fr. 6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ᾽ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ᾽ οὐκ ἔστιν· τά σ᾽ ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ‹εἴργω›,
αὐτὰρ ἔπειτ᾽ ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάσσονται, δ̣ίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φορεῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Fr. 7/8

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ, εἶναι μὴ ἐόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ᾽ ἀφ᾽ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ᾽ ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο

né totalmente disperso in ogni parte del cosmo
né se viene aggruppato...

Fr. 5

Ritorno al principio

... è per me indifferente
il punto da dove comincio: tanto là ti ritorno di nuovo.

Fr. 6

La terza via

Dire e capire dev'essere «essere»; l'«essere» esiste,
nessuna cosa «non è»: su questo t'invito a riflettere.
Questa è la via di ricerca da cui ti distolgo per prima,
poi da quest'altra, la quale persone che nulla sanno
s'inventano, gente a due teste: impotenza nel loro petto
guida la mente raminga; trascinare si lasciano questi
sordi e ciechi ad un tempo, storditi, gente insensata,
ch'«essere» pensa e «non essere» sia e non sia lo stesso,
torna così all'indietro il cammino di tutte le cose.

Fr. 7/8

Dalla via dell'«è» all'Essere
Ritorno dalla verità alle opinioni
L'opposizione luce-tenebra e il linguaggio

Mai sarà dimostrato che esista ciò che «non è»:
tieni lontana la mente da questa via di ricerca,
vezzo di molto sapere non t'induca su questa strada,
a mettere in opera occhio accecato, orecchio rombante,
lingua, razionalmente valuta invece la sfida polemica
da me proferita. Allora di via resta soltanto

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές. τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν, οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι· τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδῃσιν,
ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἐᾶν ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθής
ἐστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον, μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν,
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν

una parola, che «è». Su questa ci sono segnali
molteplici, che senza nascita è l'Essere e senza morte,
tutto intero, unigenito, immobile, ed incompiuto
mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso,
uno, continuo. Quale sua nascita andrai ricercando?
Come, da dove fruttato? Non lascerò che tu dica
o pensi dal nulla, perché né dire si può né pensare
ch'esso non sia. Che bisogno l'avrebbe mai spinto a nascere
dopo piuttosto che prima, se fosse nato dal nulla?
Deve perciò in assoluto essere oppure non essere.
Forza di prova neppure consente che nasca dal nulla
altro accanto ad esso; per cui non lascia Giustizia
né che nasca né muoia, né lo scioglie dai ceppi,
dà invece di freno; su questo in questo è il cimento:
«è» oppure «non è»; secondo Destino è deciso
l'una lasciare impensabile anonima, infatti vera
strada non è, che l'altra esista e sia verace.
Come poi potrebbe sussistere l'Essere? Come rinascere?
Poni ch'è nato, non è, se pure è sul punto di essere.
Tolta è così di mezzo nascita e morte oscura.
Mai potresti distinguerlo in parti, è tutto omogeneo;
non più qui, meno lì, per cui non potrebbe consistere,
è invece all'opposto tutto pieno di Essere.
È dunque tutto continuo: si stringe l'Essere all'Essere.
Immobile allora nei ceppi delle sue grandi catene,
è privo d'inizio, di fine, dato che nascita e morte
sono respinte lontano, certezza verace le esclude.
Resta identico sempre in un luogo, giace in se stesso,
dunque rimane lì fermo; potente distretta lo tiene
nelle catene del ceppo, che tutto lo chiude all'intorno.
Lecito quindi non è che l'Essere sia incompiuto:
d'ogni esigenza è privo; sennò, mancherebbe di tutto.
Stessa cosa è capire e ciò per cui si capisce:
senza l'«essere» mai, in cui diviene parola,
puoi trovare intelletto; nulla esiste o sarà
altro al di fuori dell'«Essere», ché l'ha legato il Destino

οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.
αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
† ἤπιον ὄν, μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν, †
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωὐτόν, ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτὸ
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ.

Fr. 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

ad essere un tutto immobile; tutte gli fanno da nome
le cose supposte dagli uomini, fidenti che siano vere,
nascano, muoiano, «siano» una cosa, «non siano» quest'altra,
cambino posto, mutino la loro pelle apparente.
Dunque se c'è un limite estremo, è circoscritto
da tutte le parti, simile a curva di sfera perfetta,
ovunque d'identico peso dal centro: perch'è necessario
ch'esso non sia maggiore o minore in questo o quel punto.
Parte non v'ha il non essere, fine sarebbe questo
del suo equilibrio, neanche l'Essere in modo che sia
d'Essere qui più che lì, perché tutto è inviolabile:
ovunque eguale a se stesso, egualmente sta nei confini.

Qui ti concludo il discorso sicuro nonché il pensiero
di verità, e adesso impara le opinioni mortali,
delle mie parole ascoltando il costrutto ingannevole.

Posero duplice forma a dar nome alle loro impressioni:
d'una non c'era bisogno, in questo si sono ingannati,
l'una dall'altra figura distinsero e posero segni
opposti fra loro, di qua il fuoco etereo vampante,
utile, assai rarefatto, leggero, in sé del tutto omogeneo,
altro rispetto all'altro; anch'esso però in se stesso
notte cieca al contrario, forma densa e pesante.
Io t'enuncio di ciò sistema in tutto plausibile,
sì che mai opinione corrente possa sviarti.

Fr. 9
Parità di luce e tenebra

Dato che tutte le cose si chiamano tenebra e luce,
ciascuna secondo efficacia di queste sull'una o sull'altra,
tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile,
entrambe alla pari, nulla pertiene né all'una né all'altra.

Fr. 10

εἴσῃ δ' αἰθερίην τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρῆς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα καὶ ὁππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσῃ περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Fr. 11

... πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ Ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὡρμήθησαν
γίγνεσθαι...

Fr. 12

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ·
πάνθ' ἣ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει,
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ...

Fr. 13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Fr. 10
Programma di astronomia

Tu saprai la natura dell'etere e tutti nell'etere
i segni, della pura luce del sole splendente saprai
l'opere ignote, da dove abbiano tratto origine,
l'opre saprai volubili della luna dall'occhio rotondo,
di lei la natura, saprai anche il cielo che tutto circonda
donde sia nato, e come Necessità lo porta e l'inchioda
a far da limite agli astri...

Fr. 11
L'ultimo Olimpo

... come la terra e il sole e la luna,
l'etere a tutti comune, il latte celeste, l'Olimpo
ultimo, e anche l'empito caldo degli astri si mossero
al nascimento...

Fr. 12
Le sfere celesti

Quelle più strette accolsero in sé fuoco puro,
quelle più in alto la notte, ma c'è porzione di fuoco;
in mezzo a queste la dèmone che governa tutte le cose:
lei è regina assoluta del coito, del parto dolente,
quanto è femmineo spinge a unirsi col maschio e invece
quanto è maschile col più femminile...

Fr. 13
Eros

Primo fra tutti gli dei creò con la mente Amore.

Fr. 14

νυκτιφαὲς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

Fr. 15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο.

Fr. 16

ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχῃ κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν,
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Fr. 17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖς δ' αὖ κούρας.

Fr. 18

(Traduzione latina di Celio Aureliano)

Femina virque simul veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
At si virtutes permixto semine pugnent

Fr. 14
La luna

Luce notturna riflessa, che vaga intorno alla terra.

Fr. 15
Luna innamorata

Sempre rivolta e pronta agli sguardi radiosi del sole.

Fr. 16
Labilità della percezione

Come ogni volta ha l'impasto delle volubili membra,
tale è la mente per gli uomini: il loro stato fisico
infatti è la stessa cosa che percepisce per gli uomini,
per tutti quanti ed ognuno: ciò che prevale è il pensiero.

Fr. 17
Il sesso del nascituro

Maschi nella parte destra, femmine nella sinistra...

Fr. 18
Eziologia della transessualità

Quando femmina e maschio confondono i semi di venere,
se nelle vene virtù formativa da sangue diverso
tiene giusta misura, plasma corpi ben fatti.
Se le due forze invece unito il seme contrastano

nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

Fr. 19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ.

Fr. 20

ἀνδρὸς δὴ ἱεροῦ δέμας αἰθέρες οἰκοδόμησαν.

né diventano una nel corpo composto, malefiche
daranno tormento con duplice seme al sesso nascente.

Fr. 19
Passato, presente e futuro

Ecco, secondo parvenza, come furono e stanno le cose,
come da questo evolute andranno a finire in futuro:
segno a ciascuna, gli uomini imposero loro un nome.

Fr. 20
Elogio del Maestro

I cieli forgiarono il corpo di quella persona sacra.

COMMENTO

Titolo

La maggior parte delle fonti antiche si riferiscono al poema di Parmenide con il titolo Περὶ φύσεως (*Sulla natura*), che del resto attribuiscono indifferentemente a quasi tutti gli scritti dei presocratici, a partire da quello di Anassimandro in poi. In genere si ritiene, senza però prove risolutive, che tale denominazione sia secondaria, che non risalga cioè agli autori stessi, specie ai più antichi, ma sia dovuta a un uso invalso tra V e IV secolo e affermatosi poi in maniera sempre più esclusiva nelle epoche successive. Per Parmenide, specie se si accetta la cronologia più bassa (vedi sopra, *Introduzione*, par. 6), sarebbe in realtà meno improbabile che per i filosofi precedenti ammettere che abbia potuto egli stesso imporre al suo poema il titolo *Sulla natura*. Sta di fatto che le fonti antiche si riferiscono ad esso anche con altri titoli: Φυσικόν, cioè *Poema fisico* (Porfirio); Περὶ τῶν ὄντως ὄντων, cioè *Sulle cose che sono realmente* (Proclo); Κοσμογονία, cioè *La nascita del cosmo* (Plutarco). È inutile perdersi nel gioco delle congetture plausibili, ma non dimostrabili: il problema, sulla base dei dati in nostro possesso, è sostanzialmente insolubile. Chi volesse approfondirne i termini potrebbe consultare con profitto i contributi di M. Untersteiner, che si è soffermato più volte sull'argomento: *Senofane, testimonianze e frammenti*, Firenze 1956, pp. CCXLVII-CCL; *Parmenide* (*Bibliografia*, sez. A), nota alla test. 2, p. 26 sg.; *Platone, Repubblica, Libro X*, Studio introduttivo, testo greco e commento, Napoli 1966[3], p. 21; *Problemi di filologia filosofica*, a cura di L. Sichirollo e M. Venturi Ferriolo, Milano 1980, p. 3 sgg.; cfr. anche E. Schmalzriedt, *Perì phýseos. Zur Frühgeschichte der Buchtitel*, München 1970. Il titolo da me dato all'opera di Parmenide, *Poema sulla natura*, è dunque puramente convenzionale: risponde solo ad esigenze di chiarezza ed efficacia espressiva.

Fr. 1

Fonti:

Sext. Emp. *Adv. math.* 7, 111: ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τοῦτον τὸν τρόπον... seguono i vv. 1-30.
Simpl. *In Aristot. De Caelo*, pp. 557, 25 - 558, 2 Heiberg: vv. 28-32.
Diog. Laert. 9, 22: vv. 28-30.
Plut. *Adv. Colot.* 1114 d-e; Clem. Alex. *Strom.* 5, 59 (II, p. 366, 16 Stählin); Procl. *In Plat. Tim.*, I, p. 345, 15 Diehl: vv. 29-30.

Interpretazione generale:
Cfr. *Introduzione*, parr. 1 e 14.

1. Il verso è costituito dal soggetto (ἵπποι) del verbo principale, posto all'inizio del v. 2 (πέμπον), e da una proposizione relativa ad esso riferita (ταί με φέρουσιν...). Il tempo presente di questa relativa (φέρουσιν) ne denuncia chiaramente la natura di definizione delle 'cavalle' in oggetto: sono 'le cavalle che mi portano fin dove l'animo giunge', cioè 'le cavalle del pensiero' o almeno 'dello slancio della mente verso il proprio scopo' (θυμός). Il v. 1 fornisce così all'uditorio e al pubblico dei futuri lettori una spiegazione preventiva della funzione metaforica delle cavalle e del carro.

Alla metafora è sotteso il paragone tra moto del pensiero e moto traslatorio dei corpi fisici nello spazio reale, restando la velocità del secondo sempre comunque di gran lunga inferiore a quella del primo. Il paragone è profondamente radicato nell'immaginario greco arcaico. Cfr. l'espressione tradizionale epica 'come il pensiero' (ὡς εἰ... νόημα, ὥς τε νόημα, νόημ' ὥς, ὡς δ' ὁπότ' ὠκὺ νόημα), atta a qualificare la straordinaria rapidità con la quale un eroe o un dio compie una certa azione: *Od.* 7, 36; *Hymn. Ap.* 186; 448; *Hymn.*

Merc. 43. In *Il.* 15, 78-83, l'immagine si espande in un'ampia similitudine: "Disse così (Zeus); non disobbedì la dea dalle bianche braccia, Era, / e si slanciò dai monti dell'Ida sull'alta vetta d'Olimpo. / Come quando prende il volo il pensiero d'un uomo (ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀΐξῃ νόος ἀνέρος), che molti paesi / ha visitato e pensa con lucida mente / 'potessi essere lì, oppure laggiù', e molte cose rammenta, / così veloce volò di slancio Era veneranda". Cfr. anche Ibyc. fr. 317 b P., αἰεί μ' ὦ φίλε θυμὲ τανύπτερος ὡς ὅκα πορφυρίς: non è facile determinare il significato del verso, trasmessoci dalla fonte al di fuori di qualsiasi contestualizzazione, ma sembra che il paragone sia, per così dire, rovesciato rispetto alla sua impostazione abituale, nel senso che Ibico sembra voler sottolineare la rapidità di un moto dell'animo, paragonandola alla velocità di un uccello in volo. La fantasmagoria proemiale di Parmenide è orientata nello stesso senso: la sua mente percorre lo spazio immenso che la separa dalla verità ultima con la velocità del carro celeste delle Eliadi.

Il primo emistichio ha carattere formulare: cfr. *Il.* 2, 770, ἵπποι θ' οἳ φορέεσκον...

2. πέμπον: 'mi portavano'. Si passa dal presente della proposizione relativa contenuta nel primo verso, avente come si è visto funzione definitoria, all'imperfetto, al passato: inizia dunque il racconto di una corsa determinata, cioè dell'avventura poetico-filosofica vissuta da Parmenide. Il giro di parole e di pensiero si mantiene tuttavia nel solco della fraseologia epica tradizionale: cfr. *Od.* 15, 339, πέμψει δ' ὅππῃ σε κραδίη θυμός τε κελεύει.

ἐς ὁδὸν... πολύφημον: 'sulla via ricca di voci, di saperi, di canti'. Cfr. *Od.* 2, 150, ἀγορὴν πολύφημον; 22, 376, πολύφημος ἀοιδός; Pind. *Isthm.* 8, 58, θρῆνόν τε πολύφαμον. Diels intende: 'sulla strada famosissima, celeberrima' ("auf den Weg, den vielberühmten"), ma è un'interpretazione insostenibile, perché l'aggettivo greco non ha mai il significato passivo di 'rinomato', 'più volte celebrato'.

ἐπεί μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον (soggetto sempre 'le cavalle' del v. 1): cfr. Hes. *Op.* 659, ἔνθα με τὸ πρῶτον λιγυρῆς ἐπέβησαν ἀοιδῆς (soggetto 'le Muse' del v. 658).

3. δαίμονος: 'della divinità'. Di quale divinità si tratta? Di solito gli interpreti la identificano con 'la dea' del v. 22 (in effetti δαίμων può

essere sia maschile sia femminile). Ma l'ascoltatore o il lettore non sarebbe stato ancora in grado di compiere quest'identificazione; tutt'al più avrebbe potuto farlo *a posteriori* solo dopo il v. 22. In questa fase iniziale dello sviluppo narrativo δαίμων deve essere necessariamente inteso come 'divinità' in senso generico, secondo un uso ben attestato in Omero. È evidente per altro che nell'ambiente eleatico, profondamente intriso di cultura pitagorica, tale senso generico non poteva non orientarsi in senso enoteistico-monoteistico (cfr. M. Detienne, *La notion de daimôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963; P. Cosenza, *«Demone» e «sorte» nella scuola pitagorica*, in AA.VV., *Esistenza e destino nel pensiero greco arcaico*, a cura di P. Cosenza, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno, Sez. atti convegni miscellanee, Napoli 1985, pp. 7-31). Tra gli *Inni orfici* uno, il 73, è dedicato appunto al Demone, inteso come divinità suprema, identificato con Zeus e definito παγγενέτης, 'generatore del tutto'.

ἐς ὁδὸν... πολύφημον... / δαίμονος: 'sulla via... ricca di canti... della divinità', cioè 'sulla via che porta alla divinità' ovvero 'sulla via che abitualmente è percorsa dalla divinità' ovvero 'sulla via che la divinità mostra e addita'. Il genitivo può esprimere una qualsiasi di queste nozioni o anche tutte e tre insieme. Per il tipo di espressione, cfr. *Il.* 3, 406, θεῶν ἀπόεικε κελεύθου; *Od.* 13, 111 sg., οὐδέ τι κείνῃ / ἄνδρες ἐσέρχονται, ἀλλ' ἀθανάτων ὁδός ἐστιν; Pind. *Ol.* 2, 77, Διὸς ὁδός; fr. 70 d, 18 Snell-Mähler, δολιχὰ δ' ὁδὸς ἀθανάτων; *SEG* 10, nr. 410 = Peek, *G.V.*, nr. 17 = *G.G.*, nr. 10 = Pfohl nr. 90 = Hansen nr. 5 (iscrizione ateniese per i caduti alla battaglia di Coronea, avvenuta nel 447 a.C.), vv. 3-5, ... ἀλλά τις ὑμᾶς / ἡμιθέων, θείαν εἰς ὁδὸν ἀντιάσας / ἔβλαψεν... (ma il testo è congetturale e altamente problematico); laminetta aurea di Hipponion (fine V - inizio IV sec. a.C.), I A 1, 15-16 Pugliese-Carratelli (*Le lamine d'oro 'orfiche'*, Edizione e commento, Milano 1993, p. 20), ὁδὸν... ἱεράν; Orph. fr. 168, 15 Kern, ἀντολίη τε δύσις τε, θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων.

Il genitivo δαίμονος specifica dunque di che 'via canora' si tratti, delimita la nozione generica di 'poesia', espressa ai vv. 1-2, chiarendo che si tratta di 'poesia veritativa', come sarà ulteriormente precisato dal seguito del v. 3. Notare il suo forte rilievo metrico, in rapporto alla dislocazione ad inizio di verso e in *enjambement*. Cfr. Eur. fr. 289, 2 N.: τῆς ἀληθείας ὁδός. Ma Parmenide non avrebbe

potuto dire qui, *sic et simpliciter*, 'via della verità': avrebbe offeso il rigore della sua terminologia, in quanto la 'via' di cui sta parlando dovrà attraversare sia la 'verità' sia l''opinione' (vedi più oltre, vv. 28-32 e fr. 2).

ἣ κατὰ πάνθ' ἅ τ' ἔῃ φέρει: 'che porta... per tutte le cose che siano'. Il pronome relativo ἥ, 'che', dato il giro della frase, è da riferire piuttosto a ὁδός che non a δαίμονος: 'la strada ricca di canti, / divina, che porta...', non 'la strada ricca di canti della dea che porta...'. Comunque, anche se si dovesse intendere in questo secondo modo, il senso finale della frase resterebbe identico, con la sola variante che δαίμων risulterebbe inequivocabilmente femminile e, quindi, 'la divinità' sarebbe 'dea', non 'dio'.

πάνθ' ἅ τ' ἔῃ risulta da una correzione lievissima e assolutamente certa della lezione fornita concordemente da tutti i codici di Sesto Empirico: cfr. Cerri, *Il v. 1, 3 di Parmenide: la ricognizione dell'esperienza* (*Bibliografia*, sez. C). Accolta la congettura, che risolve una difficoltà testuale apparsa fino a ieri insuperabile, il v. 3 assume, nel contesto del proemio, la funzione specifica di protasi: Parmenide presenta il suo poema come un Περὶ πάντων, 'Su tutte le cose'. Analogamente il primo dei tre λόγοι in cui si articolava il libro di Eraclito portava il titolo, non sappiamo se risalente all'autore stesso, di Περὶ τοῦ παντός, 'Sul tutto' (Diog. Laert. 9, 5 = Heraclit. test. 1, 5 D.-K.), e negli ambienti pitagorici della Magna Grecia circolava un poema in esametri Περὶ τοῦ ὅλου, 'Sulla totalità', attribuito a Pitagora (Diog. Laert. 8, 7 = Pythag. fr. 19, 7 D.-K.). Sarebbe per altro erroneo attribuire la scelta del congiuntivo (ἔῃ) a una pura e semplice esigenza metrica, risponde invece a un'inderogabile istanza teorica: 'le cose', 'tutte le cose', sono per Parmenide parvenza fallace, che nasconde la realtà dell'uno totale; dunque il suo poema è "su tutte le cose che siano", nel senso preciso che, attraverso una ricognizione dell'intera esperienza umana, delle cose che sembrano essere, ma che a rigore di logica non sono, perviene al riconoscimento della loro unità sostanziale. Il congiuntivo ha valore potenziale-eventuale: la via della divinità conduce l'uomo sapiente per tutte le cose che possano presentarsi all'esperienza; successivamente si scopre il tutto-uno; ma questo è uno sviluppo del discorso, non il suo punto di partenza.

εἰδότα φῶτα: 'l'uomo che sa', 'il sapiente'. La scoperta della verità è bensì frutto di una rivelazione, di un'illuminazione quasi divi-

na, ma ad essa può accedere soltanto chi vi è predisposto grazie a un vasto patrimonio di conoscenze già acquisite. Sotto questo profilo, si pone sullo stesso piano dell'ἔκλαμψις, dell' 'intellezione-folgorazione', di cui parlerà Platone nella *Lettera* VII (341 c 5-d 2; 343 e 1-3; 344 b 1-c 1), sulla quale vedi G. Cerri, *Platone sociologo della comunicazione*, Milano 1991[1]; Lecce 1996[2], pp. 129-132. Burkert 1969 (*Bibliografia*, sez. C), p. 5, ha giustamente insistito sulla circostanza che εἰδὼς φώς, 'colui che sa', è espressione propria della terminologia misterica e designa per l'appunto l'*iniziato*. Anche la verità di Parmenide, e la 'via' che porta ad essa, è intrinsecamente elitaria, riservata a una minoranza selezionata sulla base dell'intelligenza e di un tirocinio scientifico preventivo.

L'espressione complessiva ὁδὸς... / δαίμονος, ἣ... φέρει εἰδότα φῶτα viene così a contrapporsi, sul piano dei paradigmi lessicali, all'espressione ὁδὸς λεωφόρος, 'strada pubblica, frequentata dalla gente, aperta a tutti', attestata già in Omero (cfr. ad es. *Il.* 15, 682, λαοφόρον καθ' ὁδόν). Il successivo v. 27 ribadirà che essa "è lontana dalla pista degli uomini". Un precetto pitagorico (Porph. *Vita Pyth.* 42) ingiungeva per l'appunto: τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν, 'non percorrere le strade popolari'; Porfirio chiosa: "Con il che (Pitagora) vietava di seguire le opinioni dei più, prescrivendo di attenersi invece a quelle dei pochi e colti". E il termine ὁδός, che nel contesto mitico del proemio ha come referente ben preciso la via celeste che conduce alla porta del Giorno e della Notte, comincia, già in questa sua prima occorrenza, a dispiegare la nuova potenzialità semantica di 'metodo' (cfr. fr. 2 e *Introduzione*, par. 8).

4. πολύφραστοι... ἵπποι: 'le cavalle scaltrite, sapienti, capaci di discernimento'. Cfr. *Il.* 19, 401, dove Achille dice ai suoi cavalli divini φράζεσθε, 'pensate, state attenti a...'. L'aggettivo composto πολύφραστος, nell'ambito della letteratura greca arcaica, classica ed ellenistica, è attestato solo in questo luogo di Parmenide; ricompare poi in Opp. *Cyneg.* 4, 6, e in Nonn. *Dionys.* 4, 275; il che ovviamente non significa affatto che debba essere ritenuto *ipso facto* neologismo coniato da Parmenide. L'analogo composto πολυφραδής si trova già in Hes. *Theog.* 494, e in Sem. fr. 7, 93 D.; la forma participiale πολυφραδέων in Hes. fr. 310, 1 Merkelbach-West.

5. Per il primo emistichio, cfr. *Il.* 2, 390; 12, 58, ἅρμα τιταίνων, che però è in fine di verso.

κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον: 'fanciulle guidavano il percorso'. L'espressione ha carattere formulare: cfr. *Od.* 6, 261, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω; 24, 225, γέρων δ' ὁδὸν ἡγεμόνευεν; Pind. *Ol.* 6, 25 sg., ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι ταύταν ἐπίστανται (dove a guidare il percorso sono le stesse mule che trainano il carro). Cfr. anche Theocr. 11, 27, ἐγὼ δ' ὁδὸν ἀγεμόνευον; Quint. Smyrn. 13, 326, Κύπρις δ' ὁδὸν ἡγεμόνευε.

Chi sono le fanciulle aurighe? Al primo ascolto o alla prima lettura il pubblico contemporaneo non avrà potuto fare a meno di pensare alle Muse, le quali appunto hanno di solito la funzione di cocchiere nell'immagine convenzionale del carro poetico (vedi *Introduzione*, par. 14); solo al v. 9 avrà scoperto, con effetto di sorpresa, che sono invece le Eliadi.

6. ἐν χνοίῃσιν: le χνοῖαι o χνόαι sono le 'sedi' entro le quali si produce il movimento rotatorio delle ruote intorno all'asse o dell'asse stesso rispetto al telaio del carro: se l'asse è fisso al telaio del carro, dunque non ruota, e le ruote girano intorno ad esso, le χνοῖαι sono i 'mozzi'; se l'asse è fisso alle ruote, le χνοῖαι sono i punti in cui il telaio è poggiato sull'asse girevole.

Le χνοῖαι, soprattutto se il carro è appesantito da un carico importante, se procede a velocità sostenuta, e se la corsa è faticosa (ad esempio, perché la strada è in salita), non possono non stridere, a causa dell'attrito con l'asse in movimento rotatorio rispetto ad esse: cfr. Aeschyl. *Sept.* 153, ἔλακον ἀξόνων βριθομένων χνόαι. Questo stridore era accostato dalla sensibilità musicale dei Greci al suono degli strumenti a fiato, anch'esso prodotto da attrito (dell'aria espulsa attraverso i piccoli fori del tubo) e anch'esso perciò acuto e in qualche modo lamentoso. Era accostato in particolare al suono della σῦριγξ, 'siringa', l'organetto a canne digradanti che accompagnava i canti pastorali ed era perciò tipico dell'iconografia del dio Pan. Dall'accostamento immaginario-metaforico derivò un'evoluzione semantica e un'innovazione lessicale: σύριγγες prese a significare senz'altro χνοῖαι e le χνοῖαι presero a chiamarsi indifferentemente σύριγγες. Il processo è attestato da passi come Aeschyl. *Suppl.* 181; *Sept.* 205; Soph. *El.* 721; Eur. *Hipp.* 1234 sg.; vedi Parme-

nide stesso, fr. 1, v. 19, a proposito però non più del carro, ma della porta.

Qui Parmenide esplicita il procedimento fantastico dal quale prese le mosse quest'ultimo fatto di lingua: 'l'asse emetteva nelle χνοῖαι un lamento di siringa, / surriscaldato'. Il verso è fortemente ed efficacemente onomatopeico, grazie all'iterazione delle sibilanti e degli iati interni alle parole, nonché all'incontro consonantico iniziale aspirata-nasale di χνοίῃσιν.

7. δινωτοῖσιν: lett. 'lavorate al tornio, ben tornite, perfettamente rotonde'; nella dinamica della frase l'aggettivo allude alla scorrevolezza del movimento rotatorio delle due ruote (δοιοῖς... κύκλοις); di qui la mia traduzione "rotanti".

8. Per il secondo emistichio, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν, cfr. *Il.* 19, 317 sg., ὅτε σπερχοίατ' Ἀχαιοὶ / ... φέρειν.

9-10. Vedi *Introduzione*, par. 14, brano che segue la citazione per esteso dei due versi.

Ἡλιάδες κοῦραι: 'le fanciulle figlie di Ἥλιος (*Helios* = Sole)', 'le Eliadi'. Il nome *Eliadi* non ricorre mai in Omero, che però menziona due di loro, *Phaethousa* e *Lampetie*, messe dal padre *Helios* a guardia dei suoi armenti in Sicilia (*Od.* 12, 127-136); compariva invece in una delle *Eoie*, non sappiamo se risalente effettivamente a Esiodo o inserita nella raccolta in epoca posteriore, nella quale si narrava che erano state proprio loro, sette sorelle, a consegnare al fratello Fetonte (*Phaethon*) il carro del Sole, all'insaputa e contro la volontà del padre, piangendo poi amaramente quando egli, tentata la folle impresa di guidarlo, rimase fulminato da Zeus: per punizione furono trasformate in pioppi e le loro lacrime si solidificarono in ambra (Hes. fr. 311 Merkelbach-West). Il mito fu trattato da Eschilo in una tragedia oggi perduta, intitolata appunto Ἡλιάδες, *Le Eliadi* (frr. 68-73 N.). Non mi sembra metodico né dare per certo né escludere che Parmenide conoscesse il poema esiodeo (pseudo-esiodeo?), la tragedia di Eschilo, suo contemporaneo, o entrambe le opere; addirittura erroneo supporre, come fanno alcuni studiosi, che potesse avere nozione delle Eliadi solo attraverso di esse: in una cultura mitica, come quella greca, la notorietà degli dei, degli eroi e delle loro gesta era assicurata da una vasta gamma di canali infor-

mativi, dai racconti connessi con santuari e rituali, dalle narrazioni occasionali cui la gente indulgeva nel suo inesauribile conversare sulle piazze e nelle case, da un'infinità di testi poetici, dei quali solo qualcuno è giunto fino a noi, come di altrettanto pochi conosciamo solo il titolo e magari qualche frammento. Sta di fatto, e questo è l'unico dato rilevante ai fini dell'interpretazione, che Parmenide fa delle Eliadi, in quanto dee solari dell'illuminazione, le ispiratrici del proprio poetare filosofico, sostituendole alle Muse, e lascia da parte la leggenda luttuosa che Eschilo drammatizzò, non sappiamo se prima o dopo che Parmenide scrivesse questi versi.

La scelta delle Eliadi come divinità ispiratrici appare giustificata, quasi obbligata, da due punti di vista: 1) chi, se non le figlie del Sole, avrebbe potuto scortarlo lungo il percorso celeste verso la porta del Giorno e della Notte, verso il punto cosmico del tramonto e dell'alba? La porta del Giorno e della Notte altro non è che la porta del Sole (cfr. *Od.* 24, 12, Ἠελίοιο πύλας); 2) la prole del Sole si connota, nell'universo mitico, in senso decisamente sapienziale. Ciò risulta molto chiaro nella figura degli Eliadi, i figli del Sole, fratelli maschi delle Eliadi: "i sette figli che ebbero in sorte le menti più sagge al tempo degli uomini antichi" (Pind. *Ol.* 7, 72 sg., ἑπτὰ σοφώτατα νοήματ' ἐπὶ προτέρων ἀνδρῶν παραδεξαμένους παῖδας); si diceva che, grazie al loro alto sapere astronomico, avessero fatto progredire l'arte della navigazione e introdotto per primi la divisione scientifica del tempo in ore e stagioni (Diod. 5, 57, 1).

δώματα Νυκτός: cfr. Hes. *Theog.* 744, Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινά. La casa della Notte, al cui interno Notte e Giorno sostano a turno, senza mai potervisi trovare insieme, altro non è che l'abisso dell'Ade, con il quale ha in effetti in comune il grande portale di ingresso, appunto la porta del Giorno e della Notte ovvero porta dell'Ade. Tutto ciò in Esiodo è descritto con sistematicità meticolosa, in Parmenide è rievocato in uno schizzo sintetico, che presuppone nel pubblico la conoscenza del mito e del poema teogonico.

εἰς φάος: 'verso la luce'. L'espressione ricorre identica in altri testi, precedenti o coevi, sempre in rapporto all'azione portentosa del riemergere dall'Ade: *Hymn. Cer.* 338 (a inizio di esametro, come in Parmenide; si parla del ritorno di Persefone dall'Ade); Theogn. 712 (a inizio di pentametro; si parla della resurrezione di Sisifo); Aeschyl. *Pers.* 630 (formula di evocazione dell'ombra di Dario); fr. 6, 4 N. (si parla dei Palici che riemergono dal mondo sotterraneo).

È ad un tempo ingenuo e pedantesco porre il quesito se εἰς φάος debba essere riferito al verbo della proposizione reggente o a quello della dipendente temporale, in altri termini se si debba intendere 'a spronare s'affaticavano... verso la luce' oppure 'uscite dalla casa della Notte verso la luce'. È evidente che, nella dinamica viva della frase, completa il senso di entrambi: le due azioni delle Eliadi, sia quella di spronare i cavalli sia quella preventiva di essere uscite dalla casa della Notte, hanno una stessa e unica meta, la luce, perché sono in realtà due fasi dello stesso movimento.

ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας: i 'veli' (καλύπτραι) che le Eliadi parmenidee si tolgono dal capo, "appena uscite dalla casa della Notte", sono la stessa cosa delle "nubi oscure" delle quali nel passo corrispondente di Esiodo (*Theog.* 745) appunto la casa della Notte è 'avvolta' (κεκαλυμμένα). Ma il verso allude anche a un altro passo della *Teogonia*, nella parte iniziale del proemio (v. 9 sg.), in chiave fortemente oppositiva: le Muse appaiono a Esiodo "di notte" (ἐννύχιαι, cui nel verso di Parmenide si contrappone εἰς φάος) e "avvolte di fitta nebbia" (κεκαλυμμέναι ἠέρι πολλῷ). L'opposizione φῶς, 'luce del giorno', *vs.* καλύπτρα, 'velo, oscurità della notte', è contestualizzata da Aeschyl. *Choeph.* 809-811.

Per la fraseologia, cfr. *Hymn. Cer.* 197, προκατέσχετο χερσὶ καλύπτρην, 'si metteva il velo con le mani' (Demetra in lutto).

11. Lett.: 'Lì sono i piloni (πύλαι = 'i due pilastri della porta', dunque 'la porta') dei sentieri della Notte e del Giorno'.

ἔνθα: 'lì'. Nella tradizione poetica epico-teogonica, questo avverbio locativo, quando impiegato in contesti relativi all'Ade, era andato acquistando una pregnanza particolare, una connotazione aggiuntiva: *lì*, 'nell'Ade, al centro dell'universo, nel regno della morte, ma anche della vita, perché luogo-spazio in cui hanno inizio tutte le cose'. Compare già in Omero, *Il.* 8, 482; *Od.* 11, 14. Nel brano esiodeo sull'Ade ricorre martellante per tutto il passo, sempre a inizio di verso, quasi a scandirne l'articolazione in sezioni concettuali: cfr. vv. 729; 734; 736; 758; 767; 775; 807; 811.

Per l'individuazione della porta mitica, cfr. soprattutto *Il.* 8, 13-16; *Od.* 24, 11-14; Hes. *Theog.* 740 sg.; 744-757; 811-814, e l'analisi già svolta nella *Introduzione*, par. 14, brano che precede la citazione per esteso dei singoli versi del proemio.

Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων: cfr. *Od.* 10, 86, ἐγγὺς

γὰρ νυκτός τε καὶ ἤματός εἰσι κέλευθοι, "vicini sono i percorsi della notte e del giorno" (a proposito del paese dei Lestrigoni, nel quale la luce dura quasi l'intera giornata e la notte è brevissima, come, diremmo noi, nelle zone polari durante i periodi dell'anno che si alternano a quelli nei quali inversamente la notte è lunghissima e il giorno brevissimo; dunque anche in Omero il contesto è in qualche modo astronomico). I due esametri di Parmenide e di Omero coincidono perfettamente, a partire dal tempo in levare del secondo piede fino alla clausola, salvo la diversità della forma flessionale κελεύθων/κέλευθοι: formularità o ripresa intenzionale?

L'espressione complessiva 'la porta dei sentieri della Notte e del Giorno' rinvia chiaramente alla più ampia descrizione esiodea riferita appunto alla porta dell'Ade (πύλαι, v. 741): "... dove Notte e Giornata (Ἡμέρη), incontrandosi, si salutano, al momento di varcare la grande soglia di bronzo: l'una scenderà dentro, l'altra se ne va fuori, né mai la casa le tiene entrambe dentro di sé, ma sempre l'una, stando fuori di casa, percorre la terra, mentre l'altra, stando dentro casa, aspetta la propria ora di viaggio, finché non giunga" (vv. 748-754).

Abbiamo visto (*Introduzione*, par. 5) che Eraclito criticò ferocemente questo passo di Esiodo, proprio per l'opposizione ontologica notte-giorno. Parmenide, nella fantasmagoria proemiale, si mantiene nell'orizzonte dell'immaginario mitico, ma all'inizio della sezione cosmologica del poema, sottoporrà a sua volta al vaglio della critica scientifica la fallace intuizione primordiale di un'opposizione luce-tenebra, sulla quale concresce poi l'intrigo dell'ideologia e del linguaggio umano: vedi fr. 7/8, vv. 58-64.

Tenuto conto dell'evidente riferimento al modello esiodeo, il significato profondo dell'arrivo alla porta della Notte e del Giorno (arrivo non descritto *ex professo*, ma dato per avvenuto al successivo v. 15) è che Parmenide è finalmente giunto alle 'radici' (ῥίζαι), alle 'fonti' (πηγαί), ai 'limiti' (πείρατα) di tutte le cose: cfr. Hes. *Theog.* 728; 736-738; 807-809. Ma non bisogna dimenticare che l'immagine della porta continua nello stesso tempo la metafora del carro/poesia e che dunque l'arrivo ad essa, con il conseguente ingresso in essa (vv. 16-21), oltre che conquista della verità ultima, è inizio del canto: cfr. Pind. *Ol.* 6, 27, χρὴ τοίνυν πύλας ὕμνων ἀναπιτνάμεν αὐταῖς, "bisogna dunque aprire ad esse (cioè alle mule che tirano il carro) la porta degli inni"; Bacch. *Ep.* 5, 3-4,

ἀρρήτων ἐπέων πύλας ἐξευρεῖν, "(non è facile) trovare la porta di versi inediti". Sembra proprio che Parmenide sia riuscito nell'intento giudicato presuntuoso da Bacchilide!

12. σφᾶς, pronome di terza persona plurale, accusativo. In Omero ed Esiodo la forma normale è σφεας, se è enclitico, σφέας, se non lo è, la cui forma contratta dovrebbe comunque essere σφᾶς/σφᾶς, con l'alfa lungo. La forma con l'alfa breve, usata qui da Parmenide, si ritrova in Omero soltanto in *Il.* 5, 567.

ἀμφὶς ἔχει: 'incornicia', 'tiene da una parte e dall'altra', ma nello stesso tempo 'separa', data l'ambiguità di ἀμφίς. Il significato del verso è: l'architrave in alto e la soglia in basso li (σφας) tengono insieme e separano (in senso orizzontale), rispettivamente da una parte e dall'altra (in senso verticale); ovviamente, tengono insieme e separano i due piloni della porta (πύλαι) nominati al verso precedente. Il nesso è tradizionale: *Od.* 3, 486; 15, 184 (ἀμφὶς ἔχοντες); 8, 340 (ἀμφὶς ἔχοιεν). Ma il confronto più pertinente è con *Od.* 1, 53-54, a proposito di Atlante, ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς / μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι, "tiene le lunghe colonne che uniscono/separano la terra e il cielo (in senso verticale), rispettivamente da una parte e dall'altra (in senso orizzontale)". Anche qui il contesto è cosmico: le due colonne di Atlante vengono a costituire un portale immenso, il cui architrave è il cielo, la cui soglia è la terra; senonché, mentre in Parmenide soggetto del verbo ἔχειν sono l'architrave e la soglia, complemento oggetto i pilastri laterali, in Omero invece sono soggetto i pilastri laterali e oggetto l'architrave e la soglia. Sul passo omerico, vedi A. Ballabriga, *Le Soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986, pp. 84-87; sull'identificazione mitica tendenziale tra porta del Giorno e della Notte e colonne di Atlante o d'Ercole, vedi Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C), pp. 445 sg., n. 30; 455 sg.

λάινος οὐδός: 'una soglia petrigna'. In Omero ed Esiodo la soglia della porta in questione è di bronzo, non di pietra: *Il.* 8, 15, χάλκεος οὐδός; *Theog.* 749 sg., οὐδὸν / χάλκεον; 811, χάλκεος οὐδός. Si potrebbe pensare a correzione del mito, voluta da Parmenide in rapporto al carattere e alla finalità del suo poema fisico: dato che la soglia è nelle viscere della terra, anzi rappresenta le viscere della terra, è più verosimilmente 'petrigna' che non 'bronzea'. In realtà doveva trattarsi di una vera e propria variante mitica, e anche

di una variante testuale di tradizione orale, per quanto riguarda in particolare il poema esiodeo: al v. 811 un ramo della tradizione manoscritta presenta appunto la lezione λάινος, al posto di χάλκεος, comune agli altri testimoni (per la variante testuale in Esiodo, cfr. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966, *ad loc.*, cioè pp. 141 e 378; per il concetto di variante di trasmissione orale, vedi Gentili 1995 [*Bibliografia*, sez. C], pp. 297-310). Anche a prescindere dalla variante esiodea, λάινος οὐδός è formula epica: cfr. *Od.* 8, 80; 16, 41; 17, 30; 20, 258; 23, 88; *Hymn. Merc.* 233 (sempre in clausola); *Hymn. Ap.* 296 (in apertura di esametro).

13. Lett.: 'esse (αὐταί, cioè le πύλαι, i due piloni o pilastri della porta), alte fino al cielo (αἰθέριαι), sono chiuse (πλῆνται) da grandi battenti (μεγάλοισι θυρέτροις)'.

αἰθέριαι: in questo caso non significa 'celesti, eteree', ma 'alte fino al cielo'. Per questo significato dell'aggettivo, cfr. Aeschyl. *Sept.* 81, αἰθερία κόνις, 'la polvere che s'alza fino al cielo' (dalla pianura battuta dall'esercito in marcia). I pilastri della porta, dunque la porta stessa nel suo insieme, poggiano bensì a terra, ma si elevano altissimi, fino a toccare il cielo. Molti critici hanno equivocato, intendendo 'porta celeste', 'porta che si apre nell'alto dei cieli e immette perciò in regioni iperuranie', e traendone argomento per negare l'identificazione con la porta del Giorno e della Notte di cui parla Esiodo.

πλῆνται: è un ἅπαξ εἰρημένον e, dal punto di vista morfologico, è un *monstrum*: sembra derivare da un presente non attestato πλῆμι/πλῆμαι, costruito analogicamente su πλῆντο, ben attestato nel dialetto omerico (cfr. anche Parmenide stesso, fr. 12, v. 1), terza persona plurale dell'indicativo dell'aoristo medio-passivo atematico di πίμπλημι. Dunque πλῆνται = πίμπλανται, 'sono riempite, chiuse'.

θύρετρα è termine relativo alla struttura della porta e ne designa, a seconda dei contesti, ora uno ora un altro elemento. In questo caso non può che indicare i due battenti che chiudono e aprono la porta girando sui cardini, significato che ha inequivocabilmente anche in *Il.* 2, 415; *Od.* 21, 49. Il secondo dei due esempi omerici è tratto dalla scena dell'ingresso di Penelope nella stanza del tesoro: la minuta descrizione della porta e della sua apertura mediante la chiave (*Od.* 21, 42-50) presenta fortissime analogie col passo di Parmenide in

esame e meriterebbe perciò di essere riletta a confronto con la massima attenzione.

14. Δίκη πολύποινος: vedi *Introduzione*, par. 14, brano che segue la citazione per esteso del v. 14.

κλῇδας ἀμοιβούς: 'le chiavi girevoli'. Propriamente: 'girevoli in senso alterno, per chiudere e per aprire': cfr. ἀμείβειν, 'cambiare' / ἀμείβεσθαι, 'scambiarsi', 'darsi il cambio a turno', 'alternarsi'; *Il.* 12, 455 sg., ὀχῆες... ἐπημοιβοί, 'chiavistelli scorrevoli in un senso e nell'altro'; vedi più oltre v. 19, ἀμοιβαδόν, 'girevolmente', detto delle bandelle che ruotano sui cardini. Ma, dato il contesto, l'aggettivo si carica di significati ulteriori, di ordine metaforico: le chiavi della porta in questione sono 'alternanti', in quanto aprendo e chiudendo segnano l'alternarsi del giorno e della notte (cfr. *L.S.J.*, *s.v.* ἀμοιβός, II 2); sono 'scambievoli', in quanto chiavi della Giustizia infernale, che è una giustizia 'di scambio', perché delibera la retribuzione premiale o punitiva destinata alle anime che accedono alla porta (Mourelatos 1970 [*Bibliografia*, sez. C], pp. 15; 26). Proprio nei versi immediatamente successivi Dike eserciterà questa sua funzione retributiva nei confronti di Parmenide stesso, consentendogli di varcare la soglia, benché ancor vivo, in ragione dei suoi meriti di "uomo sapiente", quale è definito al v. 3.

15. παρφάμεναι... μαλακοῖσι λόγοισιν: cfr. *Il.* 12, 249, παρφάμενος ἐπέεσσιν; *Od.* 1, 56, μαλακοῖσι καὶ αἱμυλίοισι λόγοισι; ma i due confronti più stringenti, stranamente sfuggiti a tutti i commentatori, sono con Hes. *Theog.* 90, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν, e con *Hymn. Cer.* 336, μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσιν, dove il soggetto del verbo è Ermes che, secondo l'ordine di Zeus, dovrà così rivolgersi ad Ade per persuaderlo a lasciar tornare Persefone dal regno dei morti "alla luce", ἐς φάος (vedi sopra, n. al v. 10), dunque in un contesto straordinariamente analogo a quello di Parmenide. Questo secondo confronto, a quanto mi risulta, è stato finora visto soltanto da Ruggiu (*Bibliografia*, sez. B), p. 175 con n. 87.

16. ἐπιφραδέως: 'sapientemente'. Le Eliadi compirono la loro opera di persuasione su Dike 'con prudenza', 'con senso dell'opportunità', trovando gli argomenti adatti a convincerla che l'ammissione di Parmenide, ancorché eccezionale e contro le regole ordinarie, era

giustificata e foriera di bene. ἐπιφραδέως è la forma avverbiale dell'aggettivo ἐπιφραδής, che però non è attestato; l'avverbio, oltre che qui, ricorre soltanto in Apollonio Rodio (più volte); in Omero si trova ἀφραδέως (più volte) e εὐφραδέως (soltanto in *Od.* 19, 352).

βαλανωτὸν ὀχῆα, "la spranga a serrami": il significato primario di βάλανος è 'ghianda'; un significato secondario, nato evidentemente per traslato, è 'congegno-serratura', il bullone inchiavabile che blocca la spranga di una porta, impedendole di scorrere e di liberare un battente dall'altro; il verbo βαλανόω significa 'munire di congegno-serratura'; βαλανωτός ne è l'aggettivo verbale e significa 'munito di congegno-serratura'.

16-17. βαλανωτὸν ὀχῆα / ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο: 'togliesse speditamente via dalla porta la spranga a serrami'; cfr. *Il.* 24, 446, ἄφαρ δ' ὤϊξε πύλας καὶ ἀπῶσεν ὀχῆας, 'subito aperse la porta e tolse i paletti'; 21, 537, οἱ δ' ἄνεσάν τε πύλας καὶ ἀπῶσαν ὀχῆας, 'e quelli apersero la porta e tolsero la spranga'.

17-18. ταὶ δὲ θυρέτρων / χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι: 'ed essa, cioè la porta (il pronome ταί si riferisce a πύλαι della proposizione precedente), aprendosi (ἀναπτάμεναι), fece un vuoto infinito (χάσμ' ἀχανές) al posto dei battenti (θυρέτρων, genitivo di scambio)'. Cfr. *Il.* 21, 538, αἱ δὲ πετασθεῖσαι τεῦξαν φάος, 'ed essa (la porta, πύλαι) apertasi fece luce'.

χάσμ' ἀχανές, 'un vuoto infinito'. È l'immenso vano della porta, che s'innalza dalla terra al cielo, la sua "luce", se si vuole riprendere l'immagine del luogo parallelo di *Il.* 21, 538; ma nello stesso tempo è il baratro-*cháos* dell'Ade, che secondo il mito tradizionale si apre subito al di là della soglia della porta del Giorno e della Notte (cfr. Hes. *Theog.* 740, χάσμα μέγα; *Il.* 8, 14, βέρεθρον).

ἀναπτάμεναι: participio dell'aoristo terzo medio di ἀναπέτομαι, 'volare verso l'alto', 'levarsi in volo', con un'immagine che parifica l'aprirsi dei battenti allo spalancarsi delle ali di un grande uccello; dunque 'la porta, spalancate le ali, fece un vuoto infinito al posto dei battenti'. Oppure potrebbe essere una forma irregolare di ἀναπετάννυμι, 'aprire', un suo aoristo terzo medio non altrimenti attestato, omofono di quello di ἀναπέτομαι; dunque semplicemente 'apertasi' (il confronto con il luogo parallelo di *Il.* 21, 537-538 farebbe propendere per questa seconda ipotesi).

19. Gli ἄξονες sono i piccoli cilindri metallici (in questo caso 'di bronzo', πολύχαλκοι) che costituiscono i cardini. Le σύριγγες sono le χνοῖαι nelle quali ruotano i cardini, le 'bandelle'; la scelta lessicale comporta però un'allusione allo stridore che esse emettono al ruotare dei cardini al loro interno: di qui la traduzione "bandelle argute" (vedi sopra, nota al v. 6).

ἀμοιβᾰδόν è variante prosodica ben attestata di ἀμοιβᾱδόν/ἀμοιβηδόν, 'girevolmente', 'scambievolmente' (vedi sopra, nota al v. 14).

20. γόμφοις καὶ περόνῃσιν ἀρηρότε: 'applicati, fissati per mezzo di ferramenta e chiodi'. Il participio perfetto ἀρηρότε, maschile duale, si riferisce al precedente ἄξονας, maschile plurale accusativo. La concordanza plurale-duale, ancorché eccezionale, è ammessa nella lingua poetica greca arcaica; tra gli altri ne fa più volte uso Empedocle, poeta-filosofo per tanti rispetti vicino a Parmenide: in questo caso il duale si spiega bene con il fatto che i cardini sono due per ognuno dei due battenti. In realtà la tradizione manoscritta dà la lezione ἀρηρότα, neutro plurale, sicuramente erronea perché non inseribile nella sintassi della frase: la correzione è merito di Bergk.

20-21. τῇ ῥα δι' αὐτέων / ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους: cfr. *Il.* 5, 754, τῇ ῥα δι' αὐτάων κεντρηνεκέας ἔχον ἵππους (Era e Atena guidano il carro attraverso la porta del cielo e dell'Olimpo, per conferire con Zeus); Hes. *Scut.* 96, ἰθὺς ἔχειν θοὸν ἅρμα καὶ ὠκυπόδων σθένος ἵππων (Eracle comanda a Iolao, che gli fa da auriga, di guidare il carro all'attacco di Cicno). Il nesso ἅρμα καὶ ἵππους in clausola di esametro è formula epica: *Il.* 8, 438; 23, 334; 24, 440; *Hymn. Sol.* (31) 15; Mimn. fr. 10, 9 D. = 5, 9 Gentili-Prato.

κατ' ἀμαξιτόν: lett. 'sulla carreggiata', 'sulla carreggiabile', con riferimento al tratto di strada tra la porta e il luogo esatto in cui si trova la dea alla cui presenza Parmenide è diretto.

22. Per l'identificazione della 'dea' (θεά) = Persefone, vedi *Introduzione*, par. 14, brano che segue la citazione per esteso dei vv. 22-28. A quanto detto lì, aggiungo le seguenti osservazioni.

a) Nei rituali misterici e nelle città che li ospitavano gli dei titolari venivano abitualmente chiamati, senza indicazione del nome

proprio, ὁ θεός, 'il dio', ἡ θεά, 'la dea', τὼ θεώ, 'le due dee', οἱ μεγάλοι θεοί, 'i grandi dei', ecc. Ad es. ad Atene, soprattutto in rapporto ai Misteri Eleusini e alle Tesmoforie, τὼ θεώ erano per antonomasia Demetra e Persefone/Core, mentre ὁ θεὸς καὶ ἡ θεά erano Plutone e Persefone (vedi L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* III, Oxford 1907, pp. 135-138). Cfr. anche Soph. *Oed. Col.* 1548, ἡ νερτέρα θεός, 'la dea infera' (= Persefone); Eur. *Rhes.* 963, νύμφην τὴν ἔνερθε, 'la ninfa infera' (= Persefone). Nelle città della Magna Grecia non è difficile imbattersi in iscrizioni dedicatorie arcaiche o tardo-arcaiche del tipo τᾷ θεῷ, 'alla dea', τᾶς θεῶ, 'della dea', nelle quali 'la dea' è senza dubbio Persefone: così a Locri (ad es., *IG* XIV 630, e varie altre) e a Posidonia (*IG* XIV 665).

b) Come abbiamo visto sopra (*Introduzione*, par. 2, verso la fine), A. Capizzi ha proposto un'interpretazione del poema notevolmente inattendibile; e tuttavia il suo discorso contiene una suggestione forte, che non è facile rimuovere del tutto. La scenografia raffigurata nel proemio presenta sorprendenti analogie con la realtà topografica di Elea: la strada rettilinea che conduce dal porto meridionale a quello settentrionale è sbarrata, al culmine della salita, da una grande porta monumentale in pietra, l'attuale cosiddetta Porta Arcaica; chi, percorrendo la strada, le si avvicina dal basso, vede davvero attraverso di essa "un vuoto infinito", il cielo a perdita d'occhio. Una volta ristabilito il rapporto di identità, o quanto meno di associazione, tra la "dea" di Parmenide e la Persefone del culto misterico locale di Elea, siamo in grado di restituire un senso storico alla strana rassomiglianza: Parmenide può essersi ispirato davvero allo spettacolo periodico di qualche processione curule in onore di Persefone, diretta su quella strada al santuario della Dea, può ben aver previsto che il pubblico dei suoi concittadini ad essa pensasse, ed essersi impegnato nella virtuosistica descrizione poetica della faticosa ascesa del carro verso la cima del passo, accompagnata dallo stridore delle ruote, dell'apertura rituale della porta grandiosa, con il magnifico effetto dei battenti che cedono il posto all'infinito.

Per il rapporto con il sistema rituale di Elea, con particolare riguardo alla pratica incubatoria apollinea, postulabile sulla base delle iscrizioni celebrative in onore degli ἰατροὶ φώλαρχοι ('medici signori della caverna'), risalenti al I sec. d.C., vedi anche Kingsley 1999 (*Bibliografia*, sez. C), *passim*.

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο: cfr. Hes. *Theog.* 419, ᾧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς (la dea, soggetto, è Ecate); *Hymn. Cer.* 226, παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι (Demetra promette a Metanira di accettare benevolmente il piccolo del quale la madre desidera affidarle la cura).

22-23. χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἕλεν: cfr. *Il.* 21, 286, χειρὶ δὲ χεῖρα λαβόντες (Posidone e Atena stringono la mano ad Achille, promettendogli la loro collaborazione); 18, 137, δεξιτερὴν δ' ἕλε χεῖρα (Posidone stringe la mano ad Agamennone, per poi rivolgergli parole di conforto ed esortazione); *Od.* 1, 121, χεῖρ' ἕλε δεξιτερήν (Telemaco stringe la mano ad Atena, apparsagli nelle sembianze di Mente); 18, 258, δεξιτερὴν ἐπὶ καρπῷ ἑλὼν ἐμὲ χεῖρα προσηύδα (Penelope ricorda il saluto rivoltole da Odisseo prima di partire per Troia).

Come si vede, l'intera fraseologia del v. 22 e del primo emistichio del 23 è particolarmente usata in scene di incontro e dialogo tra la divinità e un uomo mortale.

23. ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα: per ἔπος φάτο nella stessa sede metrica, cfr. *Od.* 4, 370; *Hymn. Cer.* 53; la stessa formula, nella variante flessionale della seconda persona dell'imperativo medio, ἔπος φάο, in *Od.* 16, 168; 18, 171.

24. κοῦρε: lett. 'giovane'. È il vocativo iniziale con cui la dea si rivolge a Parmenide. In Omero il termine è atto a designare gli eroi e, al plurale, la massa dei guerrieri, né di per se stesso sembra indicare un'età particolarmente giovanile, tanto meno adolescenziale. Sono perciò inopportune le elucubrazioni spesso imbastite dalla critica su questa parola, allo scopo di determinare l'età della vita in cui Parmenide avrebbe composto e pubblicato il poema. Scrive Guthrie (*Bibliografia*, sez. C), p. 2: "Ciò comunque non indica altro che il rapporto di Parmenide con la dea, in quanto suo discepolo e destinatario del suo responso oracolare. Negli *Uccelli* di Aristofane (v. 977) Pistetero, che certamente non è un uomo giovane, è apostrofato dall'interprete di oracoli nello stesso modo (θέσπιε κοῦρε)".

συνάορος, 'compagno': nominativo in funzione di vocativo, in effetti concordato con il vocativo κοῦρε. Molti editori correggono in συνήορος, perché questa è la forma attestata dalla tradizione dei

poemi omerici e quella che di primo acchito sembra più ovvia per il dialetto ionico (Elea, patria di Parmenide, era colonia di Focea, città ionica); di conseguenza ritengono che qui si tratti di un mero errore di trascrizione, dovuto ad atticizzazione. Si può però ragionare diversamente: siccome questo ᾱ deriva da contrazione dell'incontro vocalico α+ε, a sua volta conseguente a caduta di ϝ (συνάορος < *συναϝέορος), dovremmo aspettarci in ionico proprio συνάορος, esattamente come in attico; il συνήορος dei poemi omerici potrebbe essere dovuto a normalizzazione analogica seriore, verificatasi solo in determinati settori della tradizione rapsodica ionica, ma non in altri.

25. ἱκάνων ἡμέτερον δῶ, 'giungendo alla nostra casa': formula epica (cfr. *Il.* 18, 385 = 424, ἱκάνεις ἡμέτερον δῶ; *Od.* 4, 139, ἱκανέμεν ἡμέτερον δῶ; 8, 28, ἵκετ' ἐμὸν δῶ, sempre in clausola di esametro).

26. χαῖρε: formula di saluto, corrispondente al latino *salve*, 'sta' bene'; ma il termine greco significa anche 'gioisci', semantema molto forte in questo contesto, dato che si contrappone a quanto precede e trova spiegazione in quanto segue: "rallegrati", 'mentre giungi', ma anche 'benché tu giunga alla nostra casa', cioè all'Ade, nel regno dei morti (v. 25), e ti devi rallegrare perché vi sei giunto non per "una sorte maligna" (v. 26), non, come tutti gli altri mortali che giungono all'Ade, perché tu sia morto, ma grazie a un privilegio che spetta ai tuoi meriti di sapiente, dunque conseguente a "legge e giustizia" (v. 28), come ha riconosciuto la portinaia Dike aprendoti la porta (vv. 14-21). Per il giro di frase, 'sta' bene/rallegrati' in funzione di saluto seguito dalla causale prima negativa poi positiva dell'invito augurale, cfr. *Hymn. Cer.* 213-214, χαῖρε γύναι, ἐπεὶ οὔ σε κακῶν ἄπ' ἔολπα τοκήων / ἔμμεναι ἀλλ' ἀγαθῶν, 'sta' bene, donna, perché non da vili genitori penso che tu discenda, ma da nobili'. Per la connessione tra viaggio all'Ade e 'sorte maligna', cfr. *Od.* 11, 618, ἆ δείλ', ἦ τινὰ καὶ σὺ κακὸν μόρον ἡγηλάζεις, 'infelice, anche tu meni un triste destino' (a proposito di Odisseo, costretto dalla sorte avversa a recarsi all'Ade ancor vivo). Per μοῖρα κακή = 'morte', cfr. *Il.* 13, 602.

προὔπεμπε νέεσθαι: cfr. *Od.* 4, 8, πέμπε νέεσθαι, anch'esso in clausola di esametro.

29. ἀληθείης εὐκυκλέος, 'della verità ben rotonda', 'della verità perfettamente rotonda': l'aggettivo, qui riferito alla verità contrapposta all'opinione, sarà poi, nel seguito del poema, trasferito direttamente al contenuto ontologico della verità stessa, cioè alla sfera con la quale è paragonato l'Essere/Esistente (fr. 7/8, v. 48, εὐκύκλου σφαίρης). Diversa però è la morfologia flessionale con cui l'aggettivo si presenta nei due passi: mentre εὐκύκλου di 7/8, 48 è declinato secondo la prima classe degli aggettivi, ed εὔκυκλος è ben attestato in greco, εὐκυκλέος di 1, 29 è declinato alla maniera della seconda classe, uso in se stesso plausibile, ma che non trova riscontro in nessun altro testo (in altri termini, εὐκυκλής ricorre solo qui).

Si deve notare altresì che le varie fonti del brano sono profondamente discordanti su questo punto: εὐκυκλέος è dato da Simplicio, solitamente molto attento alla terminologia propria del testo parmenideo e filologicamente impegnato alla sua conservazione (vedi *Introduzione*, par. 1, inizio), mentre Plutarco, Clemente, Sesto Empirico e Diogene Laerzio danno εὐπειθέος, 'ben convincente', Proclo dà εὐφεγγέος, 'risplendente'. Delle tre lezioni quella di Simplicio si configura senz'altro come *lectio difficilior*.

I vv. 29-30 si pongono in parallelo e parzialmente in antitesi con i vv. 27-28 del proemio della *Teogonia* di Esiodo, laddove le Muse affermano di saper dire sia "molte cose false simili a cose vere" sia "cose vere", implicando che a Esiodo riveleranno soltanto le seconde, in modo che egli possa smascherare gli errori tramandati dagli altri poeti. La Dea di Parmenide non contrappone *sic et simpliciter* verità a falsità, bensì verità a opinioni, riconoscendo anche a queste ultime, nonostante la loro imperfezione, una certa consistenza epistemologica, e dichiara di voler esporre a Parmenide sia l'una che le altre, in una ricognizione completa dei saperi (vedi anche vv. 31-32). Riconfermerà esplicitamente questa sua volontà nei versi che segnano il passaggio dalla prima parte del poema, dedicata alla verità, alla seconda parte, dedicata appunto alle opinioni: vedi fr. 7/8, vv. 55-57. È evidente che, dal punto di vista di Parmenide, le "verità" di Esiodo appartengono in realtà all'ambito di quelle che egli chiama "opinioni": cfr. Pellikaan-Engel (*Bibliografia*, sez. C), p. 80. Sulla stessa linea di Parmenide si era già posto Senofane, fr. 35 D.-K. = 36 Gentili-Prato, ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι, 'queste cose, somiglianti a quelle vere, siano oggetto di opinione'.

31. ἀλλ' ἔμπης a inizio di esametro è formula epica: cfr. *Il.* 8, 33 = 464; *Od.* 4, 100; 14, 214; 20, 311; 23, 83; cfr. anche *Od.* 16, 147 (secondo-terzo piede); *Il.* 19, 422, ἀλλὰ καὶ ἔμπης (in clausola).

Per μαθήσεαι, 'imparerai', vedi più oltre, n. al fr. 7/8, v. 57.

32. πάντα περ ὄντα è la lezione dei codd. DEF di Simplicio, mentre il solo cod. A dà πάντα περῶντα, lez. accolta dalla generalità degli editori, benché di difficile contestualizzazione: di qui le più svariate e inattendibili acrobazie ermeneutiche. Non è stato visto che i due versi (31-32) definiscono limpidamente il contenuto della seconda parte del poema, consistente in una vera e propria enciclopedia scientifica: gli enti molteplici, cose e concetti euristici, che rispetto alla verità ultima sono mere opinioni ovvero parvenze (δοκεῦντα), debbono tuttavia, ai fini della scienza, essere disposti in una visione totale e unitaria (διὰ παντός), in maniera se non ultimativamente vera, almeno verosimile, plausibile (δοκίμως), pur restando ancora quello che sono, una molteplicità di parvenze (πάντα περ ὄντα), che alla luce della ragione scientifica non possono essere reali in ultima istanza (vedi *Introduzione*, par. 11). Lo stesso concetto è ribadito al fr. 7/8, vv. 65-66, dove la ricognizione verosimile delle parvenze molteplici è definita 'ordinamento sistematico' (διάκοσμος). Per il poliptoto imperniato sul lessema πᾶν, cfr. fr. 4, vv. 3-4. Per quanto riguarda la coloritura dialettale, ὄντα non mi sembra inverosimile in Parmenide, dato che si trova ὄν, sia pure raramente, anche in Omero; non sarebbe per altro difficile, se lo si ritenesse opportuno, ristabilire per congettura la forma ionica pura, comunemente usata da Parmenide stesso, scrivendo ἐόντα e scandendo le due vocali iniziali come una sola sillaba lunga, per sinizesi.

Il verso conclusivo del proemio, con l'idea della ricognizione sistematica dell'esperienza, si ricollega alla protasi contenuta nel v. 3, concretando un esempio particolarmente efficace di composizione ad anello (*Ringkomposition*).

La variante prevalente per numero di testimoni πάντα περ ὄντα è giustamente sostenuta da Ruggiu e accolta da Reale nella loro edizione a quattro mani (*Bibliografia*, sez. B), pp. 34-40; 88 sg.; 194-209; senonché essi procedono poi a un'interpretazione dei vv. 28-32 che, a mio avviso, coglie sì il significato essenziale del discorso, ma ne analizza in maniera troppo complicata e in fin dei conti inesatta

l'articolazione interna. Vedono nei cinque versi la prospettazione di tre elementi distinti: 1) la verità, ἀλήθεια (v. 29); 2) le opinioni dei mortali, δόξαι (v. 30), che secondo Parmenide sarebbero false in senso assoluto; 3) le cose che appaiono, τὰ δοκεῦντα, cioè i fenomeni, la cui realtà deve essere riconosciuta criticamente, appunto come fenomenizzazione del tutto-uno (vv. 31-32). L'elemento 3 coinciderebbe sostanzialmente con l'elemento 1, del quale rappresenterebbe soltanto una formulazione più analitica. La loro traduzione dei vv. 31-32 è la seguente: "Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso". La mia interpretazione è diversa: Parmenide apprenderà tutto, sia la verità sia 'le opinioni dei mortali, in cui non è vera certezza' (alle quali si applica appunto quel giudizio di verità relativa che Ruggiu e Reale giustamente asseverano per τὰ δοκεῦντα del v. 31); i vv. 31-32 spiegano perché (ὡς) è necessario che Parmenide apprenda anche queste ultime (ταῦτα), cioè le δόξαι di cui si è parlato nel verso precedente (v. 30). Dal punto di vista grammaticale-sintattico sottolineo che: 1) ταῦτα, nell'uso greco più corretto, indica quanto precede immediatamente, mentre per indicare quanto segue si usa piuttosto τάδε; 2) di conseguenza l'ὡς del v. 31 non può essere esplicativo-dichiarativo rispetto al precedente ταῦτα, ma è causale: 'Saprai tuttavia anche questo (ταῦτα, cioè le δόξαι di cui si è appena parlato), perché era necessario che le parvenze (τὰ δοκεῦντα)...'. Per me, τὰ δοκεῦντα = δόξαι.

Fr. 2

Fonti:

Procl. *In Plat. Tim.*, I, p. 345, 18 Diehl: vv. 1-8.
Procl. *In Plat. Parm.*, p. 1078 Cousin: vv. 4 (solo primo emistichio); 5 (solo secondo emistichio)-6.
Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 116, 25 Diels: vv. 3-8.

Interpretazione generale:

Cfr. *Introduzione*, par. 8, fino alla citazione per esteso del fr. 7/8, vv. 1-7.

1. Lett.: 'Orsù (εἰ δ' ἄγε) io dirò (ἐγὼν ἐρέω), e tu (δὲ σύ), ascoltata la mia parola (μῦθον ἀκούσας), accoglila (κόμισαι)'.

εἰ δ' ἄγε a inizio di verso nel senso di 'orsù' è formula epica piuttosto frequente, come anche la variante ἀλλ' ἄγε. Altra formula epica è μῦθον ἀκούσας in fine di verso.

Per il carattere tradizionale dell'intero giro della frase, cfr. *Il.* 9, 167, εἰ δ' ἄγε τοὺς ἂν ἐγὼ...; 2, 139, ἀλλ' ἄγεθ' ὡς ἂν ἐγὼ εἴπω πειθώμεθα πάντες (verso formulare che ricorre identico in molti luoghi sia dell'*Iliade* sia dell'*Odissea*); *Od.* 15, 318, ἐκ γάρ τοι ἐρέω, σὺ δὲ σύνθεο καί μευ ἄκουσον.

La lezione offerta dai manoscritti di Proclo per il primo emistichio è: εἰ δ' ἄγε τῶν ἐρέω. Coxon (*Bibliografia*, sez. A) ha recentemente proposto di conservarla, contro il parere di tutti i precedenti editori, sottolineando che il genitivo di argomento in dipendenza da *verba dicendi* è attestato già in Omero: cfr. ad es. *Od.* 11, 174, εἰπὲ δέ μοι πατρός τε καὶ υἱέος. Il senso verrebbe allora a essere: 'Orsù parlerò di queste (τῶν), ..., che sono le sole due vie...'. È possibile, ma il costrutto risulta alquanto duro. In realtà la

correzione εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, sostenuta già da Karsten (*Bibliografia*, sez. A) e accolta poi universalmente, è estremamente verosimile: facilissima dal punto di vista paleografico, soprattutto se si pensa alla fase di maiuscola senza divisione di parole, riconduce l'enunciato nell'alveo della tipologia fraseologica usuale, evidenziata dai *loci similes* sopra riportati. La questione resta comunque aperta.

2. Coxon, *ad loc.*, osserva: "Il termine δίζησις è solo in Parmenide (in Orph. fr. 333 K. è congettura dubbia) e solo nell'espressione ὁδὸς διζήσιος (cfr. fr. 6, v. 3); forse fu coniato da lui per distinguere il suo procedimento dall'inchiesta ionica sulla natura (ἱστορίη). L'attico ζήτησις appartiene alla seconda metà del V secolo e oltre".

νοῆσαι, 'da pensare', 'pensabili'. Qui νοεῖν è usato nel senso corrente e generico di 'pensare', non in quello parmenideo tecnicizzato di 'capire' razionalmente: in questo secondo senso non si sarebbe potuto dire che la via del «non è», consistente in un errore di prospettiva, può essere oggetto di νοεῖν, cioè di 'intellezione', come la via dell'«è». Il merito del rilievo spetta a Gentili (*Bibliografia*, sez. C). In effetti Parmenide stesso dirà più oltre che "la via non vera" è ἀνόητος, 'inconcepibile' (fr. 7/8, vv. 22-23).

3. La stragrande maggioranza degli interpreti ha ritenuto che soggetto sottinteso di ἐστίν e di μὴ εἶναι (come di οὐκ ἔστιν e di μὴ εἶναι del v. 5) sia l'Essere, concetto ontologico che in realtà sarà enucleato solo al fr. 7/8. Cornford 1933 (*Bibliografia*, sez. C), p. 98, n. 2 = 1939, p. 30, n. 2, si è spinto fino a congetturare avventatamente: ἡ μὲν ὅπως <ἐὸν> ἔστι{ν, τε} καὶ... Per la corretta interpretazione, rinvio a *Introduzione*, par. 8, fino alla citazione per esteso del fr. 7/8, vv. 1-7.

6. Il composto παναπευθής (παν - απευθής) è ἅπαξ εἰρημένον; l'aggettivo semplice ἀπευθής è invece ben noto, si trova già in Omero e può avere due significati diversi, uno passivo, 'ignoto', 'sconosciuto', e uno attivo, 'ignorante', 'privo di informazioni'. Qui è senz'altro da preferire il secondo significato: la via del «non è» è 'del tutto priva di informazione', 'del tutto incapace di apprendimento'.

Per ἀταρπός, 'sentiero' nel senso di un percorso o metodo di ricerca, cfr. il sinonimo e corradicale ἀτραπιτός in un'iscrizione

commemorativa rodiese dedicata a un filosofo platonico locale, Arideikes, morto intorno al 200 a.C. (F. Hiller von Gaertringen, *Historische griechische Epigramme*, Bonn 1926, nr. 102, v. 6): le Muse "ti allevarono lungo sentieri platonici", Πλατωνείους θρέψαν ὑπ' ἀτραπιτούς. Sull'epigramma vedi ora A. C. Cassio, *I distici del* polyandrion *di Ambracia e l'«io anonimo» nell'epigramma greco*, «Studi micenei ed egeo-anatolici» 33, 1994, pp. 101-117, p. 114.

7-8. οὐ γὰρ ἀνυστόν: 'infatti è impossibile', impersonale, riferito all'enunciato che precede l'inciso, cioè 'è impossibile capire ciò che «non è»'. Proclo porta invece οὐ γὰρ ἐφικτόν, che può avere esattamente lo stesso significato impersonale, come può anche intendersi personalmente: 'infatti (ciò che «non è») non è raggiungibile (con l'intelletto)'. Sia ἀνυστόν sia ἐφικτόν sono aggettivi verbali, rispettivamente da ἀνύω, 'fare, compiere', e da ἐφικνέομαι, 'raggiungere'; né l'uno né l'altro si trova in Omero, ma entrambi sono ben documentati nei presocratici. Possono dunque considerarsi varianti equipollenti. La preferenza accordata al primo dagli editori è da mettere in rapporto, come in molti altri casi, con la diversa affidabilità dei testimoni: Simplicio, abbiamo già avuto più volte occasione di notarlo, riteneva prezioso il testo di Parmenide in suo possesso, uno dei pochi superstiti nel VI secolo d.C., e mostra di tenerlo sempre sott'occhio; Proclo tramanda spesso lezioni differenti da quelle offerte dagli altri testimoni, ma altrettanto valide dal punto di vista del senso e della coloritura stilistica, dando proprio per questo l'impressione di citare a memoria, commettendo inesattezze, ma inesattezze commisurate alla sua straordinaria competenza in materia di pensiero e di linguaggio dei filosofi antichi.

Un elemento ulteriore in favore di ἀνυστόν si potrebbe ravvisare nel fatto che ricorre in due contesti di filosofia presocratica straordinariamente affini a quello di Parmenide: Meliss. fr. 2 D.-K., οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστὸν ὅ τι μὴ πᾶν ἐστι, 'infatti non è possibile che esista sempre ciò che non è tutto'; Anaxag. fr. 5 D.-K., οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι, 'non è infatti possibile che esista un di più rispetto al tutto'. Tra l'altro, Melisso di Samo fu discepolo diretto di Parmenide.

τό γε μὴ ἐόν, 'ciò che «non è»': una cosa, un qualsiasi ente, in quanto «non sia» altro da sé, cioè considerato nella sua individualità isolata, nella sua diversità assunta come irriducibile, nel suo non es-

sere altro da sé. Qualsiasi ente, visto in se stesso, diverso da tutti gli altri, senza che l'osservatore tenda a scoprirne l'identità sostanziale con un altro o con altri enti, può bensì essere oggetto di registrazione mentale, di memorizzazione, dunque di 'conoscenza', nel senso lato e banale di questo termine, ma non di 'conoscenza' in senso forte, di comprensione e intellezione (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης), né, quindi, di definizione scientifica (οὔτε φράσαις). Se penso a quel determinato essere vivente che si aggira per la mia casa, che mi si strofina alle gambe, che beve nella ciotola piena d'acqua lasciata apposta per lui a terra, senza confrontarlo e scoprirne l'identità con altri esseri materialmente staccati da lui e in questo senso diversi, lo tengo sì presente alla mia mente, ma non lo 'conosco', non lo 'riconosco' nella sua identità di 'cane'. Il superamento di 'ciò che «non è»' è dunque necessario già a livello elementarissimo, per dar luogo a quel primo grado di analisi euristica in cui consiste il linguaggio umano corrente. A maggior ragione è necessario se si vuole salire al livello della conoscenza scientifica. Per riprendere un'esemplificazione già più volte da me proposta, e tratta dal campó delle scoperte astronomiche di Parmenide, se mi fermo alla realtà apparente di Espero + Lucifero, considerati ciascuno in se stesso, come cose, in questo caso astri, visti soltanto nella loro individualità differenziale, cioè come 'cose che «non sono» (altro da sé)', continuo a pensare erroneamente a due astri, e la mia conoscenza non procede; solo quando, attraverso opportune rilevazioni e appropriati calcoli matematici, scopro che in realtà sono un unico e identico astro, li ho 'capiti', e la mia conoscenza ha compiuto un progresso effettivo.

Opposizione 'verità-opinioni' e opposizione 'via dell'«è» - via del «non è»'.

C'è una tendenza abbastanza diffusa nella critica moderna ad assimilare o addirittura identificare le due opposizioni parmenidee, che invece sono profondamente eterogenee e si pongono su piani ben diversi.

L'opposizione tra verità (ἀληθείη) e opinioni (δόξαι) è il versante soggettivo dell'opposizione fra Ente uno e indifferenziato, che è la realtà oggettiva postulabile per via scientifica, e gli enti molteplici dell'esperienza umana. Il termine 'enti' (ἐόντα) si riferisce sia alle cose considerate ognuna in se stessa (ad es. 'il mio cane', 'quest'albero, 'quella sedia') sia alle nozioni generiche espresse dai si-

gnificanti linguistici (ad es. 'il cane', 'l'albero', 'la sedia') sia ai concetti elaborati dalla scienza, che tende a unificare nozioni distinte a livello di linguaggio corrente, riducendone progressivamente il numero (ad es. 'luce solare = luce lunare', 'Espero = Lucifero', 'luce = tenebra', 'fuoco = luce', 'quadrato dell'ipotenusa = somma dei quadrati dei due cateti', ecc.). Gli 'enti' (ἐόντα), anche in quest'ultima accezione più forte, sono pur sempre 'apparenze', 'opinioni' (δόξαι), non 'verità' assoluta, perché possono e debbono essere superati dalla ricerca scientifica in unità di ordine sempre superiore, fino a giungere all'intuizione dell'Ente ultimativo. Eppure anche le 'opinioni' sono dotate di una certa verità relativa, benché "prive di vera certezza" (fr. 1, v. 30), dal momento che, costituendo l'esperienza umana, non possono non essere il punto di partenza e la tappa intermedia del processo conoscitivo.

L'opposizione tra via dell'«è» e via del «non è» è invece opposizione tra due metodi di ricerca, il primo corretto, il secondo sbagliato. Hanno tutt'e due a che fare con gli 'enti'/'opinioni', ma il primo per unificarli progressivamente fino alla proposizione finale che istituisce l'Ente, il secondo per impantanarvisi. La via del «non è» si limita a registrare gli 'enti'/'opinioni', cercandone anzi sempre di nuovi; dunque è sì 'ricerca' (ἱστορίη, πολυπειρίη, cfr. fr. 7/8, vv. 1-3), ma sfocia in un 'sapere molteplice' (πολυμαθίη, vedi *Introduzione*, par. 5) sostanzialmente inutile, perché 'del tutto privo di informazione' (παναπευθής, v. 6). La via dell'«è» è via dimostrativa che produce persuasione e verità (v. 4), la via del «non è» non produce progresso conoscitivo ed è perciò stesso una pista falsa, da respingere senza riserve.

Il bivio.
L'immagine della scelta fra due strade (ὁδοί), l'una giusta, l'altra sbagliata, ha dietro di sé una lunga tradizione di modelli mitologici e gnomologici. Circe profetizza a Odisseo che ad un certo punto la sua nave si troverà a un bivio, ma non gli dà indicazioni utili per scegliere correttamente (*Od.* 12, 55-58): per il confronto tra questa narrazione e il fr. 2 di Parmenide, che certamente la conosceva e vi alludeva, vedi Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C), p. 465 sg. Del *dossier* fa parte di diritto anche la contrapposizione tra le due Ἔριδες, 'Emulazioni', dee sorelle e omonime, ma molto diverse tra loro, di Hes. *Op.* 11-29, dove il poeta esorta Perse, il fratello suo degenere al

quale rivolge il discorso, a tenersi lontano dall'una, malefica (perché in realtà è 'invidia'), e a seguire l'altra, benefica (perché in realtà è 'competizione positiva'). Più pertinente ancora è Hes. *Op.* 286-292, in cui si propone, sempre a Perse, la scelta fra due strade (ὁδοί), quella del male, a portata di mano e agevole, e quella della virtù, lunga e faticosa, perché tutta in salita. I due passi esiodei somigliano a quello parmenideo anche per la situazione illocutoria: la *persona loquens* (l'autore stesso in Esiodo, la Dea in Parmenide) indica la scelta corretta a un interlocutore che riveste il ruolo di apprendista (il fratello Perse in Esiodo, l'autore stesso in Parmenide), e la situazione illocutoria è chiarita in entrambi i poemi dalla narrazione proemiale.

Lo schema sarà poi ripreso da Prodico di Ceo, fr. 2 D.-K., con la parabola di Eracle al bivio, giocata in chiave sia mitica sia gnomico-parenetica: Eracle, nell'età del passaggio dalla fanciullezza alla giovinezza (ἥβη), si trovò in luogo deserto di fronte a un bivio; incerto sulla via da prendere, si sedette; gli apparvero allora due donne bellissime, l'una curata e imbellettata, l'altra vestita con semplicità; le due sostennero di fronte a lui un agone oratorio, consigliando e illustrando la strada da prendere; la prima si qualificava come Εὐδαιμονία, Felicità, per gli amici, Κακία, Viltà, per i nemici; la seconda come 'Αρετή, Virtù. Come si vede, Prodico contamina la struttura di entrambi i passi esiodei citati: scelta tra due strade e scelta tra due figure femminili allegoriche. La parabola di Eracle al bivio fu poi ripresa più e più volte, soprattutto in ambiente cinico: cfr. Diog. Laert. 6, 12; 16; 18 (Antistene); 71 (Diogene Cinico). Per le riprese successive, cfr. W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur* I, III, München 1940, p. 447; N. Loraux, «AION, ArchStAnt» 4, 1982, pp. 177 con n. 32; 190 con n. 97.

Fr. 3

Fonti:
Clem. Alex. *Strom.* 6, 23 (II, p. 440, 12 Stählin); Plot. *Enn.* 5, 1, 8; 5, 9, 5; Procl. *In Plat. Parm.*, p. 1152, 18 Cousin; *Theol. Plat.* 1, 14 (I, p. 66, 4 Saffrey-Westerink).

Interpretazione generale:
Cfr. *Introduzione*, par. 8, fino alla citazione per esteso del fr. 2. Al confronto, ivi illustrato, con fr. 7/8, vv. 39-41, aggiungi quello con fr. 6, v. 1, χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, 'dire e capire dev'essere «essere»' (non solo il capire si identifica con l'essere, ma anche il dire, cioè l'esprimere l'avvenuta intellezione, esprimere che si realizza fatalmente in una proposizione centrata sulla copula «essere»).

A prima vista può sembrare strana sul piano sintattico questa identificazione tra due verbi che esprimono l'uno, νοεῖν, un atto della mente, l'altro, εἶναι, uno stato delle cose; in realtà l'enunciato, volutamente sintetico fino alla paradossalità, evidenzia che l'atto intellettivo è solo l'aspetto soggettivo dell'identità tra due cose che sembrano diverse, ma sono la stessa cosa, e che l'identità tra due cose, che sembrano diverse, ma sono la stessa cosa, è a sua volta soltanto l'aspetto oggettivo dell'atto intellettivo.

Una delle fonti che cita il frammento, Clemente, lo cita per confrontarlo sul piano della tipologia della frase con Aristoph. fr. 691 K., δύναται γὰρ ἴσον τῷ δρᾶν τὸ νοεῖν, 'il pensare ha lo stesso potere del fare'. Altro *locus parallelus*, più sul piano del contenuto che della forma, è costituito da Plat. *Resp.* 5, 477 b, οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε, γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν;, 'non è vero che la scienza per sua natura verte su ciò che è, nel co-

noscere come è ciò che è?': il significato è però nella sostanza molto diverso, in quanto Platone sta qui distinguendo la scienza (ἐπιστήμη), il cui oggetto può essere secondo lui solo qualcosa che *esista* in senso assoluto, dall'opinione (δόξα), il cui oggetto sarebbe invece sempre qualcosa che *esiste* in senso soltanto relativo, cioè che da un certo punto di vista *è*, ma da un altro punto di vista *non è*.

Non riuscendo a cogliere il significato genuino della formula parmenidea, molti critici hanno finito per vedervi l'intuizione di dottrine proprie della filosofia moderna. Su questa strada si mise per primo Hegel, che credette di coglervi la premonizione del suo stesso idealismo, per il quale coincidono idea e realtà, pensiero ed essere (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I, Berlin 1840² = *Lezioni sulla storia della filosofia* I, trad. it. Firenze 1967, p. 279). Altri vi scorsero un'anticipazione della teoria di Kant, secondo cui il mondo esiste solo in quanto pensato (ad es., J. Stenzel, *Zur Entwicklung des Geistbegriffs in der griechischen Philosophie*, «Die Antike» 1, 1925, pp. 244-272, pp. 249 sg.; 254 = *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt 1956, pp. 127-150, pp. 131 sg.; 135) o del postulato di Cartesio, espresso nella formula *cogito, ergo sum* (ad es., Zafiropulo 1950 [*Bibliografia*, sez. C], p. 100 sg.; Owen 1960 [*Bibliografia*, sez. C]). Manco a dirlo, Heidegger la intese in senso esistenzialistico (ad es., *Holzwege*, Frankfurt am Main 1950, p. 83 sg.). Per un'esauriente rassegna bibliografica, vedi Reale 1967 (*Bibliografia*, sez. B), pp. 218-224. Un notevole passo in avanti nella direzione giusta è stato compiuto da Casertano 1989 (*Bibliografia*, sez. C), p. 105 sg.: "Il principio della sostanziale identità di essere e pensiero esprime in effetti la convinzione che il pensiero è una delle forme dell'essere e quindi la convinzione che essere e pensiero sono soggetti ad una stessa legge: postulato, dicevamo, indispensabile ad ogni costruzione scientifica che appunto si basa sulla 'razionalità' del mondo fisico e sull'ammissione dell'analogia tra la struttura dell'universo e le leggi che regolano il nostro pensiero che su di esso specula".

νοεῖν: il termine assume qui per la prima volta nel poema, o almeno tra i frammenti superstiti, il significato specifico di 'capire razionalmente', così caratteristico del linguaggio filosofico di Parmenide (vedi sopra, n. al fr. 2, v. 1). Si deve tuttavia notare che tale accezione tecnicizzata ha la sua naturale premessa nell'uso

omerico del verbo, che in determinati contesti ha chiaramente la valenza di un 'vedere intellettuale' superiore, capace di attingere la realtà al di là delle apparenze: cfr. ad es. *Il.* 1, 343; 7, 358 = 12, 232; 9, 104 sg.; 10, 247; *Od.* 6, 67; 16, 136 = 17, 193 = 281; 18, 228 sg.; ecc.

Fr. 4

Fonti:

Clem. Alex. *Strom.* 5, 15 (II, p. 335, 25 Stählin): vv. 1-4.
Procl. *In Plat. Parm.*, p. 1152, 18 Cousin; Theodoret. *Graecarum affectionum curatio* 1, 72: v. 1.
Damasc. *De princ.*, I, p. 67, 21 Ruelle: v. 2.

Interpretazione generale:

Preliminare alla comprensione di questo frammento è la corretta concettualizzazione del termine parmenideo ἐόντα, 'enti', che è l'oggetto principale del discorso e vi ricorre a livello di significante al v. 1, come secondo elemento dei composti ἀπεόντα e παρεόντα, e al v. 2, in forma autonoma al numero singolare (τὸ ἐόν, τοῦ ἐόντος). L'argomento è stato già a sufficienza sviscerato nel corso della trattazione sin qui svolta: *Introduzione*, parr. 9; 11; 12; note ai frr. 1, v. 32; 2, vv. 7-8; nota ricapitolativa al fr. 2 intitolata *Opposizione 'verità-opinioni' e opposizione 'via dell'«è» - via del «non è»'*.

Posto dunque che gli 'enti' sono sia le cose materiali sia le entità mentali, comprendendo queste ultime a loro volta sia le nozioni depositate nella lingua sia i concetti euristici elaborati dalla scienza, la frase in esame afferma che, dati due enti qualsiasi, per quanto distanti ed eterogenei possano sembrare a prima vista (ἀπεόντα), essi prima o poi, a un certo grado dello sviluppo scientifico, risulteranno inesorabilmente vicini (παρεόντα), cioè identici, all'occhio vigile della mente (νόῳ), e che ciò vale tanto per gli enti dell'esperienza comune, cose e nozioni di lingua, che la sapienza tradizionale si limita a inventariare, quanto per gli enti, meno numerosi ma pur sempre molteplici, che sono il frutto dell'unificazione progressiva operata dalla scienza.

Parafrasi: "Osserva che le cose lontane tra loro sono tuttavia saldamente vicine all'occhio della mente: infatti questa non reciderà (non impedirà) che l'ente aderisca all'ente, né l'ente sparpagliato assolutamente dappertutto per il cosmo (cioè l'ente-cosa o l'ente-semantema), né l'ente che deriva da un processo di unificazione (cioè l'ente-concetto scientifico)".

L'ente che deriva da un processo mentale di unificazione (τὸ ἐὸν... συνιστάμενον) è certamente qualsiasi concetto scientifico, ad es. il concetto geometrico di 'sfera' o il concetto astronomico di 'eclittica'. È tuttavia probabile che Parmenide pensi qui soprattutto alle teorie filosofiche fondate su una pluralità di elementi irriducibili fra loro. È significativo che il passo in cui Empedocle sintetizza la sua dottrina dei quattro elementi e delle due forze (fr. 17, vv. 18-21 D.-K.) sembra riecheggiare polemicamente proprio questo frammento di Parmenide:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον <u>ἁπάντῃ</u>,
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
<u>τὴν σὺ νόῳ δέρκευ</u>, μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς.

Fuoco e acqua e terra e infinita profondità dell'aria,
e separato da questi l'Odio funesto, dappertutto eguale,
ed in essi l'Amore, in lungo e in largo pari:
guardalo con la tua mente, non restar con lo sguardo stupito.

Anassagora (fr. 8 D.-K.) si esprimerà in maniera analoga a Parmenide contro le opposizioni ultimative dei fisici precedenti: οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἑνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ, 'le cose che sono nell'unitarietà del cosmo non si lasciano dividere né tagliare con la scure, né il caldo dal freddo né il freddo dal caldo'.

Il miglior commento esplicativo si può trovare nella pagina iniziale del *De mundo* aristotelico (391 a), chiaramente ispirata a Parmenide in generale e a questo frammento in particolare: "Spesso la filosofia mi è sembrata, o Alessandro, una cosa realmente divina, soprattutto in quanto, sollevandosi essa sola *alla visione degli enti* (πρὸς τὴν τῶν ὄντων θέαν), si è assunta l'impegno di *conoscere la verità racchiusa in essi* (γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν) e, mentre tutti gli altri si tenevano lontani da questa verità, per la sua

stessa profondità e grandezza, non ha temuto l'impresa né si è ritenuta indegna delle cose più belle, ma ha reputato che il loro apprendimento sia in sommo grado congeniale e adatto a se stessa. Poiché non era possibile pervenire con il corpo alla regione celeste e, lasciata la terra, contemplare quel luogo sacro, come pure un giorno presunsero di poter fare gli stolti Aloadi [i Giganti del mito], l'anima per mezzo della filosofia, *assunto a propria guida l'intelletto* (λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν), si è messa in viaggio e ha espatriato, trovata *una via* (ὁδόν) per lei non difficile, e *ha messo insieme con l'intelletto le cose più distanti fra loro nello spazio* (τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις συνεφόρησε), *riconoscendo senza difficoltà, penso, ciò che è affine per genere* (τὰ συγγενῆ γνωρίσασα) [riconducendo cioè gli infiniti enti-cose dispersi nello spazio alle unità superiori degli enti-concetti], cogliendo le essenze divine *con il divino occhio dell'anima* [cfr. λεῦσσε, 'guarda', nel frammento di Parmenide]... Ragion per cui si potrebbe ben compiangere la meschinità di coloro che si sono messi a illustrarci con impegno la natura di un singolo luogo particolare o la topografia di una singola città o l'imponenza di un fiume o la bellezza di una montagna, come hanno fatto certi autori nel passato, alcuni descrivendo l'Ossa, altri Nisa, altri l'Antro Coricio, e ancora qualsiasi cosa a caso dal punto di vista del particolare (ὁτιοῦν ἔτυχε τῶν ἐπὶ μέρους), stupefatti di ciò che capitava loro di ammirare e molto orgogliosi per aver assistito a un modesto spettacolo. Questo capita loro perché non vedono ciò che più conta, intendo dire *il cosmo* e le cose più grandi del cosmo".

L'espressione τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις συνεφόρησε riassume in sé l'opposizione parmenidea tra ἐόντα σκιδνάμενα πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον ed ἐόντα συνιστάμενα, contribuendo a chiarire come si tratti in sostanza dell'opposizione tra enti-cose ed enti-concetti. La successiva espressione τὰ συγγενῆ γνωρίσασα rende inequivocabile la natura degli enti-concetti, sussunti dall'intelletto per astrazione dell'elemento generico unitario, mentre il finale del brano, esemplificando gli enti-cose nei singoli paesaggi, nelle singole città, nei singoli fiumi, nei singoli monti, ecc., esplicita ciò che nel frammento di Parmenide resta implicito, cioè che appunto questi sono l'oggetto della sapienza tradizionale, poetica e storica, tacciata dall'autore peripatetico di "meschinità" (μικροψυχία), in confronto alla superiorità del sapere filosofico, con

quello stesso atteggiamento per il quale Eraclito disprezza la πολυμαθίη (fr. 40 D.-K.) e Parmenide disprezza l'ἔθος πολύπειρον (fr. 7/8, vv. 3-5) (vedi sopra, *Introduzione*, par. 5). L'idea specificamente parmenidea di un ulteriore superamento degli stessi enti-concetti, destinati a loro volta ad essere ridotti a unità, non trova viceversa riscontro nella pagina del *De mundo*.

1. Per l'associazione lessicale, cfr. Heracl. fr. 34 D.-K., φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι, 'fa testo per loro il proverbio, che presenti sono assenti'. Come si vede, la somiglianza è puramente formale, dovuta all'accostamento-antitesi di παρεῖναι e ἀπεῖναι: molti critici se ne sono fatti sviare, postulando un riferimento di Parmenide a Eraclito o, per lo meno, una comunanza di contenuto.

2. ἀποτμήξει: può essere terza persona singolare dell'indicativo futuro attivo, e così ho inteso nella traduzione e nella parafrasi, considerando soggetto sottinteso del verbo 'la mente', νόος, termine che ricorre nel verso precedente; ma può anche essere la forma attica (forse dovuta qui ad atticizzazione posteriore del testo parmenideo) della seconda persona singolare dell'indicativo futuro medio; la corrispondente forma ionica è ἀποτμήξῃ. Se la si interpretasse nel secondo senso, si dovrebbe intendere: 'infatti non impedirai che l'ente aderisca all'ente', dove il 'tu' sarebbe nello stesso tempo Parmenide, cui la Dea si rivolge nella finzione poetica, e l'ascoltatore o lettore cui si rivolge Parmenide nella realtà, assunto nel ruolo di 'tu' generico.

3. κατὰ κόσμον, 'nel cosmo, attraverso il cosmo'. L'interpretazione è confermata dai *loci paralleli* di Anassagora e del *De mundo*, riportati sopra. Questo è dunque uno dei più antichi passi presocratici a noi trasmessi alla lettera nei quali ricorra κόσμος nel senso di 'cosmo', 'mondo', 'ordinamento dell'universo': cfr. anche Heracl. frr. 30; 89 D.-K. L'idea largamente diffusa che quest'uso del termine sia nato solo nella seconda metà del V secolo a.C., e che non possa perciò essere attribuito né a Eraclito né a Parmenide, è un puro e semplice pregiudizio. In Omero κόσμος è 'ordine', 'disciplina' dell'azione umana, nel duplice senso del comportamento etico e del fare artigianale, rispettoso delle norme procedurali funzionali alla buona

riuscita del manufatto, quindi 'struttura', 'architettura' dello stesso manufatto artigianale, in riferimento anche alla narrazione poetica, concepita come costruzione ordinata di temi e di parole (un'accezione che certo Parmenide non ignora: cfr. fr. 7/8, v. 57); la locuzione κατὰ κόσμον significa di conseguenza nel dialetto epico 'nel giusto ordine', 'così come si deve fare'. Se dovessimo intenderla in questa maniera nel passo in esame, ne risulterebbe il seguente segmento di frase, anch'esso compatibile con la nostra interpretazione generale: '... né l'ente sparpagliato assolutamente dappertutto *in successione ordinata...*'. Ma, dato il contesto, tale 'successione ordinata' non sarebbe in fin dei conti proprio il 'cosmo'?

3-4. Cfr. Plut. *De E* 392 b-c = Heracl. fr. 91 D.-K., ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν, ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς <u>σκίδνησι</u> καl πάλιν συνάγει, μᾶλλον δ' οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον, αλλ' ἅμα <u>συνίσταται</u> καὶ ἀπολείπει καl πρόσεισι καl ἄπεισι, 'non è possibile, secondo Eraclito, entrare due volte nello stesso fiume né toccare una sostanza mortale in uno stato di tenuta, ma, data l'intensità e la rapidità della trasformazione, disperde e di nuovo raccoglie, meglio, né di nuovo né poi, ma nello stesso tempo consiste e disperde, sopraggiunge e se ne va'. Anche in questo caso il confronto investe solo la forma esterna, perché l'antitesi, del resto nemmeno diretta, σκίδνησι-συνίσταται ha tutt'altro referente rispetto a quella σκιδνάμενον-συνιστάμενον del passo parmenideo: il discorso di Plutarco-Eraclito si riferisce all'inconsistenza e alla continua trasformazione dei corpi, quello di Parmenide all'apparente differenza e all'affinità nascosta tra due enti, magari lontani fra loro nello spazio, né per 'enti' si intendono esclusivamente corpi, ma, come si è visto, anche semantemi e concetti. Ma anche in questo caso la somiglianza a livello di fraseologia ha tratto in errore molti critici, che ne sono stati indotti a interpretare il fr. 4 di Parmenide come ribattuta polemica al detto eracliteo. Tutto questo a prescindere dal problema filologico se i termini in questione siano da attribuire al testo originario di Eraclito o alla riflessione esegetica di Plutarco: al riguardo vedi M. Marcovich, *op. cit.* (vedi sopra, *Introduzione*, n. 59), pp. 137-153.

I vv. 3-4 sono stati da me letti in chiave di epistemologia scientifica, come i due che li precedono. Viceversa alcuni critici vi han-

no scorto l'allusione a una teoria cosmologica di tipo ciclico, nella quale fosse postulato l'alternarsi di due fasi, consistenti l'una in un processo di dispersione, l'altra in un processo di riaggregazione; si sono poi divisi tra chi ritiene che tale teoria appartenesse a fisici precedenti, con i quali Parmenide qui polemizzerebbe, e chi ritiene invece che fosse di Parmenide stesso e che, dunque, il frammento debba essere attribuito alla seconda parte del poema, quella cosmologica, se non addirittura al suo finale. Per queste prospettive, che in realtà mi sembrano del tutto infondate, cfr. Ruggiu (*Bibliografia*, sez. B), pp. 249-251.

Fr. 5

Fonti:
Procl. *In Plat. Parm.*, p. 708, 7 Cousin.

Interpretazione generale:
L'interpretazione più ovvia è la seguente. La Dea, dopo aver detto (fr. 1, vv. 28-32) che esporrà sia la verità assoluta sia le opinioni prive di vera certezza, pone il problema se iniziare con il primo o il secondo dei due temi, aggiungendo la considerazione che il dilemma è in fin dei conti di poca importanza, data la fondamentale unitarietà del discorso complessivo, per cui, da qualunque parte si prendano le mosse, se si procede sistematicamente, alla fine non si può che tornare al punto di partenza. Eraclito aveva detto (fr. 103 D.-K.): ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας, 'inizio e termine coincidono sulla circonferenza del cerchio'. Risulta allora ancora più evidente, di quanto non sarebbe risultato anche senza il confronto con il frammento di Eraclito, che Parmenide implica una sorta di "circolarità" della ricerca scientifica e del discorso che la espone, concezione che del resto risulta esplicita nell'epiteto εὐκυκλής, 'ben rotonda', riferito alla verità nei versi conclusivi del proemio (fr. 1, v. 29).

Platone attesta nel *Sofista* (237 a), attraverso le parole messe in bocca allo Straniero di Elea, che Parmenide aveva effettivamente l'abitudine di tornare con insistenza, nel vivo dell'insegnamento ai discepoli, sul suo principio metodologico basilare, e che lo enunciava e rienunciava all'inizio e alla fine di ogni ragionamento (ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους), ora con frasi colloquiali di volta in volta diverse, ora citando testualmente due versi determinati del suo poema (fr. 7/8, vv. 1-2): "Mai sarà dimostrato che esista ciò che

«non è»: / tieni lontana la mente da questa via di ricerca". Il ritorno circolare all'inizio del discorso, prospettato dalla Dea, è dunque il riflesso della reale prassi didascalica di Parmenide.

L'affermazione che il discorso, alla sua conclusione, non può che tornare al punto di partenza, riguarda qui il discorso filosofico-scientifico, e in questo senso è caratteristica del nuovo tipo di sapienza affermatosi nel corso del VI secolo a.C.; ma in realtà, come tante altre novità di quel periodo, ha dietro di sé un profondo entroterra nella cultura aedico-rapsodica tradizionale, nell'ambito della quale era canonica l'invocazione di una divinità all'inizio e alla fine del canto e la tematizzazione esplicita di tale prassi, in enunciati, per lo più proemiali, talvolta anche conclusivi, affermanti che il canto dovesse cominciare e terminare nel nome e con la lode del dio, ovvero che la divinità dovesse essere principio, centro e fine del canto: vedi ad es. Hes. *Theog.* 31-34; 47-49; fr. 305 M.-W.; Terpand. fr. 3 Gostoli; Hom. *Hymn. Dion.* (1) 17-19; *Hymn. Ap.* (21) 3 sg.; *Hymn. Vest.* (29) 4-6; Theogn. 1-4; per la continuazione del motivo in età post-arcaica, vedi Theocr. 17, 1 sg.; Arat. *Phaen.* 1 sg.; 14. Per una più ampia documentazione sul tema poetico e teologico, cfr. A. Gostoli, *Terpandro*, Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento, Roma 1990, pp. 50 sg.; 132-136.

Nella prospettiva sopra delineata, il frammento dovrebbe essere collocato subito dopo il proemio e contraddistinto con il numero 2; ciò non è stato fatto in concreto per una ragione pratica: nell'edizione di testi frammentari è buona norma, a evitare una continua consultazione di noiosissime tavole di concordanza da parte del lettore, mantenere la sequenza e la numerazione canonica, a meno che la soluzione opposta non sia motivata dal fatto che il nuovo editore sia giunto a una ricostruzione profondamente diversa della struttura dell'opera e della successione dei frammenti.

Non si possono però escludere altre due possibilità interpretative, per quanto mi sembrino meno probabili:

1) i due versi potrebbero aver fatto da premessa non all'intero poema, ma a un ragionamento specifico, articolato in più punti e collocato in una qualsiasi delle sue parti;

2) i due versi potrebbero essere il frammento superstite di una riflessione geometrica sulla circonferenza o sulla linea curva chiusa, riflessione inserita in qualche contesto che sarebbe davvero gratuito tentare di ricostruire.

1-2. Cfr. anche Hippocr. *De locis in homine* 1 (VI, p. 276 Littré), ἐμοὶ δοκεῖ ἀρχὴ μὲν οὖν οὐδεμία εἶναι τοῦ σώματος, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως ἀρχὴ καὶ πάντα τελευτή, 'a mio parere, non esiste alcuna parte iniziale del corpo umano, ma tutte le parti egualmente sono inizio e fine'.

1-2 (primo emistichio). Per il concetto, cfr. il verso conclusivo della protasi dell'*Odissea* (1, 10), τῶν ἁμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός, εἰπὲ καὶ ἡμῖν, 'iniziando da quale che sia di queste avventure, dea, figlia di Zeus, racconta anche a noi' (la dea cui si rivolge il poeta è ovviamente la Musa).

2 (secondo emistichio). Per la clausola, cfr. *Il.* 6, 367, οὐ γὰρ οἶδ' εἰ ἔτι σφιν ὑπότροπος ἵξομαι αὖτις, 'non so se di nuovo sarò di ritorno da loro' (parole di Ettore, che considera l'eventualità di cadere in battaglia e di non poter quindi tornare più alla sua casa e ai suoi cari).

Fr. 6

Fonti:

Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 86, 19 Diels: vv. 1-2 (ma solo fino al primo emistichio del v. 2: ... / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν).

Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 117, 1 Diels: vv. 1-9 (ma solo a partire dal secondo emistichio del v. 1: ἔστι γὰρ εἶναι / ...).

Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 78, 2 Diels: vv. 8-9 (ma solo fino al primo emistichio del v. 9: ... / κοὐ ταὐτόν).

Interpretazione generale:

I primi due versi ricapitolano i principi epistemologici stabiliti nella trattazione svolta fino a questo punto. Capire e definire un fenomeno significa scoprirne l'identità con un altro già capito nella sua essenza, scoprire che esso «è» l'altro fenomeno: dunque capire e definire consistono nel riconoscimento dell'«essere» un fenomeno un altro fenomeno (cfr. fr. 3). Mentre l'«essere» un fenomeno un altro fenomeno è la realtà oggettiva, e perciò esiste, il suo «non essere» un qualsiasi altro fenomeno è soltanto apparenza, che in realtà non esiste, e deve quindi essere superata attraverso la ricerca scientifica. Al mondo non c'è nessun fenomeno che sia in ultima istanza diverso da un altro, "nessuna cosa «non è» (un'altra)" (v. 2, primo emistichio). Il rinvio alla dottrina esposta nel brano sulle due vie di ricerca, corrispondente al nostro fr. 2, è tanto evidente, che Parmenide può proseguire così (v. 3): "Questa è la via di ricerca da cui ti distolgo per prima", alludendo ovviamente appunto alla via del «non è», già condannata nel fr. 2. Il resto del frammento (vv. 4-9) allude poi a una terza via, diversa sia da quella dell'«è» sia da quella del «non è», che viene condannata al pari della via del «non è», ma con accenti di virulenza polemica ancora maggiore: è la via seguita da

chi pensa che "«essere» e «non essere» siano e non siano la stessa cosa" (v. 8); si potrebbe dunque definirla 'via dell'«è»/«non è»'. Fra tutte le interpretazioni che sono state proposte, per lo più astruse in sommo grado, indimostrate e indimostrabili, contraddittorie con le altre affermazioni metodologiche di Parmenide, una sola ha il duplice pregio di fondarsi su dati di fatto e di offrire la chiave per una comprensione piena del passo: è quella che vi ravvisa la critica del pensiero eracliteo (interpretazione che risale a H. Bernays, «Rhein. Mus.», N.F. 7, 1850, pp. 90-116, ed è stata poi accolta da molti degli studiosi più prestigiosi di Parmenide).

Eraclito, in effetti, era stato un vero anticipatore di Parmenide nella teoria generale dell'identificazione tra due cose che in realtà sono una sola cosa, cioè nella dottrina dell'«è», come anche nella critica esplicita del "sapere molteplice", che Parmenide fa sua all'inizio del fr. 7/8: vedi sopra, *Introduzione*, par. 5. Ma, a differenza di lui, aveva mantenuto vivissimo il senso del carattere problematico di questa verità, del suo essere smentita continuamente dall'esperienza dei sensi, che, per quanto fallace, non può a sua volta nascere dal nulla, deve anzi avere un preciso fondamento ontologico in una molteplicità reale. Costruendo un modello di pensiero che oggi potremmo definire con termine moderno "dialettico", aveva mantenuto pari dignità alla tesi e all'antitesi: ad esempio, il giorno e la notte sono la stessa cosa, ma nello stesso tempo sono anche due, altrimenti non le distingueremmo. Questa consapevolezza profonda delle contraddizioni oggettive insite nella realtà naturale e umana, lo portava a privilegiare enunciati paradossali, apertamente e provocatoriamente contraddittori, adagiandosi da questo punto di vista nell'uso poetico tradizionale di affiancare paratatticamente un'affermazione e la sua negazione, una massima proverbiale da tutti considerata valida e una massima in apparenza opposta, ma altrettanto verace (da un altro punto di vista ovvero da un punto di vista più particolare o più generale).

In questo quadro di pensiero e di espressione, Eraclito aveva fatto spesso ricorso a formulazioni del tipo "è e non è", aveva cioè praticato proprio quella terza via denunciata da Parmenide, che vedeva in essa non l'ardimento di un pensiero robustamente relativistico, bensì un dire e disdire, un ripiegamento opportunistico, una rinuncia alla verità appena scoperta. Qualche esempio concreto è sufficiente

a fugare ogni dubbio che Parmenide nel fr. 6 si riferisca appunto alla prospettiva eraclitea:

"Il sapere uno e solitario non vuole e vuole essere chiamato con il nome di Zeus" (fr. 32 D.-K.), cioè 'il sapere uno e assoluto *è e non è* la divinità suprema';

"Negli stessi fiumi ci bagniamo e non ci bagniamo, siamo e non siamo" (fr. 49 a D.-K.), cioè 'il fiume in cui ci tuffiamo una seconda volta *è e non è* lo stesso fiume in cui ci siamo tuffati la volta scorsa, perfino il fiume in cui siamo immersi una stessa volta *è e non è* lo stesso fiume per tutto il tempo della nostra immersione, lunga o breve che sia';

οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης (fr. 51 D.-K.), "non comprendono come ciò che diverge converge con se stesso, armonia retroversa come d'arco e di lira".

L'ultimo esempio è di capitale importanza per la comprensione del nostro frammento. 'Due cose divergenti convergono per il fatto stesso di divergere (in quanto, per divergere, debbono presupporsi a vicenda)'. Eraclito paragona questa tensione complice tra gli opposti alla tensione fisica in direzione reciprocamente inversa delle due estremità dell'arco e della lira, tensione senza la quale non si produrrebbe il vibrare della corda, risultato concorde della discordia delle due parti dello strumento, la quale sola permette lo scoccare della freccia e l'emissione della nota musicale. Ecco allora che si tratta di una cosa che *è e non è* una sola cosa, che *è e non è* se stessa. Inoltre questo processo, che chiaramente gli appare la verità più profonda del mondo e della vita, è da lui qualificato come παλίντροπος ἁρμονίη, 'armonia retroversa', 'armonia oppositiva': l'aggettivo παλίντροπος, destinato a rimanere termine piuttosto raro nella letteratura greca successiva, fa la sua prima comparsa, nell'ambito della documentazione superstite, proprio in questo frammento di Eraclito, e sembra in qualche modo ispirato all'aggettivo παλίντονος, 'teso in due direzioni opposte', che in Omero è epiteto fisso dell'arco, τόξον (*Il.* 8, 266; 10, 459; 15, 443; *Od.* 21, 11; 59; *Hymn. Dian.* [27] 16).

[Nell'insieme della complessa tradizione antica del frammento di Eraclito, costituita di volta in volta da citazioni testuali, parafrasi e allusioni, si trova in una minoranza di casi appunto παλίντονος al posto di παλίντροπος: si tratta palesemente di *lectio facilior*, intro-

dottasi nel testo proprio per l'interferenza mnemonica del nesso omerico. Mi riesce incomprensibile la tendenza dei più recenti editori di Eraclito a preferirla: contro tale scelta rimane valido, nella sua concisione, l'apparato critico di Diels e Kranz.]

È a questo punto evidente che Parmenide ha ripreso, in chiave di citazione polemica, la colorita espressione che Eraclito aveva riferito all'armonia cosmica così come egli la concepiva, stravolgendone però il significato in senso peggiorativo: secondo tale dottrina 'il cammino di tutte le cose' (πάντων... κέλευθος) è 'retroverso', 'contraddittorio', ma anche 'ritornante sui propri passi', 'retrogrado' (in quanto, pervenuto all'essere, torna indietro al non essere). È un altro esempio di quella tecnica della citazione che abbiamo già colto ai vv. 9-10 del proemio, con la quale Parmenide sembra precorrere il procedimento che sarà tipico della poesia ellenistica (cfr. *Introduzione*, par. 14, e nota a fr. 1, vv. 9-10).

Simplicio mostra di aver ben capito, a differenza di tanti critici moderni, che la "terza via" di cui si parla in questo frammento non è, come la seconda (quella del «non è»), un atteggiamento tradizionale e ordinario della mente umana, bensì la tesi propria di un determinato indirizzo filosofico: μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὂν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ, 'dopo aver biasimato coloro che riconciliano nell'intelligibile ciò che è e ciò che non è...' (*In Aristot. Phys.*, p. 78, 2 Diels); ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν, δι' ὧν μέμφεται τοῖς εἰς ταὐτὸ συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα, 'che la proposizione opposta (a quella che afferma l'essere e nega il non essere) non possa essere anch'essa vera, lo dice in quei versi, nei quali biasima coloro che unificano le due proposizioni opposte' (*In Aristot. Phys.*, p. 117, 1 Diels). Per di più, le due espressioni da lui usate rispecchiano una fraseologia che nella tradizione peripatetica connotava inequivocabilmente la dottrina eraclitea in particolare: cfr. Aristot. *Metaph.* 3, 1005 b 23, ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον, 'è impossibile per chicchessia sostenere che la stessa cosa sia e non sia, come alcuni pensano che affermi Eraclito'; 1012 a 24, ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, 'il discorso di Eraclito, affermando che tutte le cose sono e non sono, sembra rendere veraci tutte le proposizioni'; Alexand. Aphrodis. *In Aristot. Metaph.*, p. 336, 10, Ἡρά-

κλειτος μὲν λέγων πᾶν εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι καὶ ἅμα τὰ ἀντικείμενα εἶναι, τὴν ἀντίφασιν ἅμα ἀληθῆ τίθεται καὶ πάντα εἶναι ἀληθῆ ἀποφαίνεται, 'Eraclito, dicendo che tutto è e non è e che le proposizioni opposte sono entrambe valide, implica che l'antitesi è altrettanto vera (quanto la tesi) e dimostra che tutte le cose sono vere'; p. 336, 25 Hayduck, δείξας ὅτι κατὰ μὲν Ἡράκλειτον συναληθεύουσιν αἱ ἀντιφάσεις, 'dopo aver mostrato che secondo Eraclito le proposizioni opposte sono entrambe vere'. (I due passi di Alessandro appartengono rispettivamente al commento del primo e del secondo passo di Aristotele.)

Concluderò questa lunga nota introduttiva con tre osservazioni:

1) Abbiamo visto che, nell'ottica di Parmenide, la *communis opinio* degli uomini si identifica con 'la via del «non è»', seguita dalla saggezza poetica tradizionale e dalla nuova saggezza della *historíe*. Di conseguenza 'la via dell'«è»/«non è»' non può essere anch'essa la *communis opinio* degli uomini, ma la dottrina di un determinato indirizzo di pensiero.

2) Abbiamo anche visto che tutte le dottrine filosofiche antecedenti o coeve si fondavano saldamente sul postulato iniziale che nulla nasce dal nulla e nulla finisce nel nulla: non potevano perciò essere tacciate da Parmenide della tesi secondo cui "essere... e non essere sia e non sia lo stesso" (v. 8). Solo Eraclito e gli eraclitei proferivano simili enunciati, sia pure in un senso ben preciso che, secondo loro, non contraddiceva il principio del *nihil ex nihilo neque in nihilum.*

3) Nella ricostruzione storica della dottrina dell'«è», siamo stati costretti dai dati oggettivi ad assegnare un ruolo di punta, quasi di archegeta, a Eraclito, che si è andato così configurando come un predecessore di Parmenide (vedi sopra, *Introduzione*, par. 5). È allora del tutto naturale che quest'ultimo dovesse trovare particolarmente urtante nella posizione di lui, e soprattutto dei molti seguaci (vedi oltre, nota ai vv. 4-7), quel continuo aggiungere all'«è» il codicillo «non è», che ai suoi occhi annacquava fino a vanificare la precedente intuizione scientifica.

1. Cfr. frr. 3; 7/8, vv. 39-41.

2. μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν: cfr. Meliss. fr. 7, 7 D.-K., οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό

γε μηδέν, 'né c'è alcun vuoto: il vuoto infatti è nulla; e non potrebbe esistere il nulla'. La somiglianza si colloca però soltanto a livello di fraseologia, in quanto qui Melisso sta parlando dell'inesistenza del vuoto, concetto condiviso anche da Parmenide (fr. 7/8, *passim*), ma estraneo al contenuto di questo passo, che è di ordine metodologico.

τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα: cfr. *Od.* 17, 279, τὰ δέ σε φράζεσθαι ἄνωγα; Hes. *Op.* 367, ἅ σε φράζεσθαι ἄνωγα.

3. Nella tradizione manoscritta, la proposizione risulta mancante del verbo e il verso dell'ultimo piede. Il confronto con fr. 7/8, v. 2, straordinariamente simile, ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα, ha permesso a Diels di integrare εἴργω in clausola, congettura comunemente accolta da tutti gli editori successivi.

4. βροτοὶ εἰδότες οὐδέν: cfr. *Il.* 2, 485 sg., ὑμεῖς γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν, 'voi (Muse) siete infatti dee e siete presenti e sapete ogni cosa, mentre noi (uomini) soltanto la fama ascoltiamo e nulla sappiamo'; Theogn. 141, ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν, 'noi uomini pensiamo cose vane, nulla sapendo'; Sem. fr. 1, 3 sg. D., νοῦς δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐπήμεροι / ἃ δὴ βοτὰ ζόωμεν, οὐδὲν εἰδότες, 'non c'è intelletto negli uomini, ma viviamo giorno per giorno come animali, nulla sapendo'.

5. πλάσσονται: 'si plasmano', 'si forgiano', 's'inventano'. La terza via è dunque invenzione artificiosa di ambienti ben determinati. Per quanto riguarda la forma, i codici portano πλάττονται, evidente atticizzazione intervenuta nel corso della tradizione manoscritta.

[Diels, basandosi su un'iscrizione tarentina che sembra attestare la forma epicorica πλάσσονται = πλάζονται (cfr. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, p. 175), suppose che πλάσσονται potesse effettivamente essere, nel lessico poetico della Magna Grecia, terza persona plurale di πλάζομαι, 'vagare', e che Parmenide lo avesse usato appunto in questo senso. Intese quindi così il segmento di frase dei vv. 4-5: '... poi da quest'altra via, su cui persone che nulla sanno vanno vagando a due teste'. Sembra davvero improbabile attribuire a Parmenide una forma che conosciamo soltanto come unici-

smo epicorico appartenente a un'area dialettale completamente diversa dalla sua (Taranto era città dorica, Elea ionica). Ciononostante Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, *s.v.* πλάζω, recepisce acriticamente l'ipotesi di Diels.]

δίκρᾱνος, 'a due teste', aggettivo, è ἅπαξ εἰρημένον. Raramente e in epoca molto più tarda sono attestati i sostantivi δίκρανον, 'forcone', e δίκρανος, 'bivio'.

7. κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, 'sordi e ciechi ad un tempo': cfr. fr. 7/8, v. 4, e, per entrambi i passi, cfr. Heracl. fr. 34 D.-K., ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν ἐοίκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι, 'gli stolti, pur se ascoltano, sono simili a sordi: fa testo per loro il proverbio, che presenti sono assenti' (vedi anche nota a fr. 4, v. 1); fr. 107 D.-K., κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, 'cattivi testimoni sono per gli uomini occhi ed orecchi, se hanno animo barbaro'. Parmenide ritorce contro gli eraclitei gli insulti rivolti da Eraclito stesso alla mentalità corrente. Cfr. anche Epicharm. fr. 12 D.-K., νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά, 'l'intelletto vede e l'intelletto ode: il resto è sordo e cieco'.

ἄκριτα φῦλα, 'schiere senza criterio, scriteriate': cfr. *Il.* 2, 246, Θερσῖτ' ἀκριτόμυθε, λιγύς περ ἐὼν ἀγορητής, 'Tersite, consigliere scriteriato, anche se sei oratore eloquente'.

4-7. Cfr. Pind. *Nem.* 7, 23-25, σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις· τυφλὸν δ' ἔχει ἦτορ ὅμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος· εἰ γὰρ ἦν ἓ τὰν ἀλάθειαν ἰδέμεν..., 'l'abilità poetica inganna, sviando con le parole: e cieca ha la mente la massa maggioritaria degli uomini; ma se le fosse possibile vedere la verità...'; fr. 52 h, 15-20 Snell-Mähler, ἐπεύχομαι δ' Οὐρανοῦ τ' εὐπέπλῳ θυγατρὶ Μναμοσύνᾳ κόραισί τ' εὐμαχανίαν διδόμεν· τυφλαὶ γὰρ ἀνδρῶν φρένες, ὅστις ἄνευθ' Ἑλικωνιάδων βαθεῖαν [........] ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν, 'prego la figlia di Urano dal bel peplo, Mnemosine, e le sue figlie di concedermi potenza di canto: sono cieche le menti degli uomini, chiunque senza le Eliconie tenti la profonda via della saggezza poetica'; Aeschyl. *Prom.* 442-449 (Prometeo parla degli uomini, quali erano prima del suo intervento civilizzatore), 'ascoltate le miserie dei mortali (ἐν βροτοῖς), come resi intelligenti (ἔννους) e padroni della propria mente (φρενῶν ἐπηβόλους) loro

che prima erano stolti (νηπίους) – parlerò non per disprezzo verso gli uomini, ma per mostrare la benevolenza insita nei miei doni – loro che in origine, pur guardando, guardavano invano (βλέποντες ἔβλεπον μάτην); pur ascoltando, non sentivano (κλύοντες οὐκ ἤκουον); ma simili a larve di sogno passavano nel più casuale disordine (ἔφυρον εἰκῇ) tutta la loro lunga vita'; Emped. fr. 17, 21, τὴν σὺ νόῳ δέρκευ μηδ' ὄμμασιν ἧσο τεθηπώς, 'guardala (la *Philótes*, l'Amicizia-Amore) con l'occhio della mente e non restare stupefatto con lo sguardo' (cfr. in particolare νόον, v. 6, τυφλοί, v. 7, τεθηπότες, v. 7).

βροτοὶ εἰδότες οὐδέν (v. 4), 'uomini che non sanno nulla' (plurale); δίκρανοι (v. 5), 'persone a due teste' (plurale); ἄκριτα φῦλα (v. 7), 'schiere scriteriate': è chiaro che Parmenide non ha di mira solo Eraclito, ma anche e soprattutto i suoi seguaci. Dall'insieme delle fonti non risulta che quest'ultimo avesse fondato una scuola a Efeso né che fossero nate scuole eraclitee organizzate qui o altrove, anzi sembra risultare il contrario. In particolare le fonti biografiche lo dipingono come un pensatore solitario, fiero del suo isolamento, che egli considerava segno della propria superiorità intellettuale, niente affatto incline al proselitismo, dedito negli ultimi anni di vita all'eremitismo anacoretico. È però documentato il rapido diffondersi di un certo fanatismo spontaneo per la sua dottrina, a base essenzialmente libresca: individui singoli o gruppi di individui, venuti in possesso del suo scritto, che dovette avere tempestiva e ampia circolazione in numerose città del mondo greco, restavano incantati dalle sue proposizioni, oscure e suggestive, comprendendole ovviamente a modo loro, spesso in maniera dilettantesca, e si dichiaravano "eraclitei", facendosene a loro volta predicatori ed esegeti improbabili. Diogene Laerzio (9, 6) sintetizza efficacemente il fenomeno: "Il suo scritto ebbe tanto prestigio, che proprio sulla base di esso si formarono adepti (αἱρετισταί), i cosiddetti eraclitei". Aristotele (*Metaph.* 4, 1010 a 10) rappresenta con finezza il carattere velleitario del loro "eraclitismo" e della loro pretesa di elaborare approfondimenti dottrinali sulle tesi del Maestro putativo: "Da tale assunto sbocciò come un'infiorescenza l'opinione più estrema di questa gente, di coloro che sostenevano di 'eraclitizzare', un'opinione del tipo di quella che professava Cratilo, il quale finì col pensare che la miglior cosa fosse non dire nulla [dato che non è possibile attingere la verità], ma si limitava a muovere il dito, e criticava l'affermazione di Eraclito che

non è possibile immergersi due volte nello stesso fiume: per parte sua pensava infatti che non fosse possibile nemmeno una volta". Cratilo fu appunto uno degli "eraclitei" della seconda ondata, attivo ad Atene al tempo di Socrate. Platone (*Theaet.* 179 d-180 c) li paragona addirittura a 'invasati' (οἰστρῶντες), trascinati dalla corrente vorticosa dei loro stessi scritti (κατὰ τὰ συγγράμματα φέρονται; cfr. il φορεῦνται di Parmenide, v. 6).

Fr. 7/8

Fonti:

Plat. *Soph.* 237 a; 258 d; Simpl. *In Aristot. Phys.*, pp. 135, 21; 143, 31; 244, 1 Diels: vv. 1-2.
Sext. Emp. *Adv. math.* 7, 111: vv. 2-7.
Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 144, 29 Diels: vv. 6-57.
Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 38, 28 Diels: vv. 55-66.
Queste sono le fonti che permettono di stabilire l'intera sequenza dei vv. 1-66; moltissime altre, rilevanti per la ricostruzione del testo, citano questo o quel singolo verso o gruppo di versi: un prospetto chiaro e completo è offerto da O' Brien 1987 (*Bibliografia*, sez. A), pp. 28-31.

Interpretazione generale:

Cfr. *Introduzione*, parr. 9 e 11.

Indice analitico:

Vv. 1-7 (primo emistichio): si ribadisce la scelta della prima via, quella dell'«è», e il rifiuto della seconda, quella del «non è».

Vv. 7 (secondo emistichio)-11 (primo emistichio): sulla via dell'«è», cioè sulla base della ricerca scientifica già svolta con successo, ancorché parziale, soprattutto sulla base dei principi metodologico-epistemologici da essa enucleati ed esposti nei versi precedenti (vedi frr. 2; 3; 4; 6), si ravvisano 'segnali', 'indizi' (σήματα, v. 7), cioè argomentazioni cogenti, che inducono ad attribuire all'Essere le seguenti caratteristiche: l'Essere deve essere 'privo di nascita', 'immortale', 'totale e indistinguibile in parti', 'unico', 'immobile', 'compiuto in se stesso', 'eternamente presente', 'uno', 'continuo'. Al v. 8 fa per la prima volta la sua comparsa nel poema il con-

cetto ontologico di 'Essere': ἐόν qui non significa più, come finora, 'ciò che «è»', assumendosi «è» in senso copulativo, bensì 'ciò che è', in senso esistenziale, 'la realtà'.

Vv. 11 (secondo emistichio)-54: vengono illustrate le ragioni, gli argomenti, che portano a postulare ciascuno dei caratteri sopra elencati, vengono cioè esplicitati i 'segnali' o 'indizi', i σήματα, ai quali si è alluso al v. 7.

Vv. 55-57: è finito il discorso sulla verità, sta per avere inizio quello sulle opinioni umane. Sono i versi che segnano il passaggio dalla prima alla seconda parte del poema, l'epilogo della prima, l'esordio-protasi della seconda.

Vv. 58-64: l'uomo, agli albori della sua storia di essere pensante, postula erroneamente un'opposizione radicale luce-tenebra, sulla quale costruisce la fantasmagoria delle proprie idee/opinioni ed elabora la lingua che le esprime.

Vv. 65-66: la Dea (Parmenide) ne farà una ricognizione razionale sistematica (διάκοσμος), in modo che tali idee/opinioni non siano più elementi di errore, ma oggetti di riflessione consapevole.

1. Lett.: 'non c'è pericolo che mai (οὐ γὰρ μήποτε) sia dimostrato questo (τοῦτο), che esistano (εἶναι) le cose che «non sono» (μὴ ἐόντα)'. In questo caso τοῦτο sembrerebbe usato irregolarmente in senso prolettico, in quanto si riferisce all'enunciato immediatamente successivo 'che esistano le cose che «non sono»'; ma in realtà si riferiva anche a quanto precedeva nel testo, dove questo preconcetto erroneo era stato più e più volte citato ed esorcizzato (cfr. frr. 2; 3; 4; 6).

δαμῇ, "sarà dimostrato": questa traduzione purtroppo elimina il gioco metaforico messo in opera dalla scelta del verbo. In effetti, questo è l'unico caso, in tutta la letteratura greca, di δαμάζω/δάμνημι, 'domare, sottomettere', usato con il significato finale di 'dimostrare'; ma si tratta appunto solo di un "significato finale", non del valore concreto assunto nel testo dal termine. Il pensiero-enunciato 'le cose che «non sono» esistono', è coerente con l'apparenza, con l'immediatezza dell'esperienza umana, immersa nella molteplicità delle infinite cose diverse fra loro; ma in realtà è irriducibilmente irrazionale, refrattario a qualsiasi tentativo di dimostrazione scientifica, perché contraddice uno dei postulati fondamentali della mente umana (in ultima analisi, il principio *nihil ex nihilo, nihil in nihilum*,

cfr. *Introduzione*, par. 4). Paragoniamolo a un cavallo vigoroso e selvatico: l'uomo (lo scienziato) vorrebbe domarlo e cavalcarlo (fuor di metafora, inserirlo organicamente nel sistema dei teoremi scientifici), ma, con quel cavallo, ogni suo sforzo è destinato al fallimento. Dunque, 'domare' (ad es. un cavallo) = 'razionalizzare, dimostrare' (un pensiero-enunciato); ma, per il pensiero-enunciato 'le cose che «non sono» esistono', "non c'è pericolo che mai sia domato/dimostrato". A quanto mi risulta, il primo nella storia della critica, ad aver compreso fino in fondo l'impostazione di questa metafora, è stato O' Brien 1987 (*Bibliografia*, sez. A), p. 46: "... en y voyant l'image d'une bête sauvage qui ne sera jamais domptée. Le sens en est alors: cet énoncé, «des non-êtres sont», ne sera jamais admis dans un discours rationnel, civilisé".

2. Per l'intero verso, cfr. Hes. *Op.* 335 (che è successivo a un elenco di azioni riprovevoli), ἀλλὰ σὺ τῶν μὲν πάμπαν ἔεργ' ἀεσίφρονα θυμόν, 'ma tu tieni assolutamente lontana da queste cose la mente stolta'. Per δίζησις, vedi n. a fr. 2, v. 2. Vale la pena di ricordare ancora una volta che 'la via del «non è»' è sì, prima di tutto, l'opinione corrente dell'umanità comune, non addottrinata, ma anche, in secondo luogo (ed è qui che si appunta la polemica parmenidea, che non avrebbe motivo di infierire sull'umanità comune), ὁδὸς διζήσιος, 'via di ricerca', propria della sapienza poetica tradizionale, raccoglitrice di miti, e della nuova *sophíe/historíe* del VI secolo, consistente nel registrare miti meno noti, non canonizzati dall'antico epos, fatti storici, notizie geografiche, "meraviglie" (θαυμαστά) di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

3. ἔθος πολύπειρον, 'attitudine, abitudine alle molte esperienze, al sapere molteplice'. Per il significato sostanziale dell'espressione, cfr. *Introduzione*, parr. 5; 8. Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A) riferisce l'aggettivo πολύπειρον non al precedente ἔθος, ma al successivo ὁδόν: traduce "and let not habit do violence to you on the empirical way..." (p. 58), e cerca di argomentare la sua scelta nel commento (p. 191 sg.). Anche a prescindere da quanto ho illustrato nelle pagine dell'*Introduzione* appena citate, la proposta non è accettabile per una ragione metrica precisa: l'esametro verrebbe ad avere una cesura eftemimere molto faticosa, che separerebbe ὁδὸν da κατὰ τήνδε, interrompendo sul piano della recitazione e della lettura

un nesso sintattico-prosodico per sua natura unitario; laddove, se si riferisce l'aggettivo a ἔθος, l'esametro è perfetto, con una cesura femminile netta e pienamente coerente con l'andamento della frase.

βιάσθω, "induca". Lett.: 'violenti', 'faccia violenza', cioè 'non ti faccia violenza su questa strada'. Il verbo βιᾶσθαι, in questo senso di violenza esercitata dall'apparenza ingannevole o dalla menzogna sulla verità, ricorre più volte nella poesia tra la fine del VI secolo e la prima metà del V (Simonide, Pindaro, Bacchilide, Eschilo). L'occorrenza più antica e più vicina semanticamente a questa di Parmenide è Sim. fr. 598 P., τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται, 'l'opinione prevale anche sulla verità'.

4. Nel linguaggio epico, νωμᾶν significa 'muovere, dirigere con abilità e destrezza', ad es. la lancia, l'arco, il dardo, ma anche le ginocchia e i piedi nella corsa. In *Od.* 13, 255, si dice a proposito di Odisseo, impegnato a ingannare l'interlocutore con uno dei suoi soliti racconti falsi, αἰεὶ ἐνὶ στήθεσσι νόον πολυκερδέα νωμῶν, 'muovendo sempre nel proprio petto la mente dai molti accorgimenti'. Il sintagma parmenideo νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα κτλ., 'dirigere l'occhio che non vede ecc.', è ossimorico.

ἄσκοπον ὄμμα, 'occhio che non vede': cfr. Sapph. fr. 31, 11 L.-P., ὀππάτεσσι δ' οὐδ' ἓν ὄρημμι, 'con gli occhi non vedo nulla'.

ἠχήεσσαν ἀκουήν, 'orecchio risonante, rintronato, dunque sordo': cfr. *Il.* 15, 128 sg., μαινόμενε, φρένας ἠλέ, διέφθορας· ἦ νύ τοι αὔτως / οὔατ' ἀκουέμεν ἐστί, νόος δ' ἀπόλωλε καὶ αἰδώς, 'pazzo, mentecatto, sei fuori di te: inutilmente tu hai / orecchie per sentire, perché non hai più intelligenza e ritegno'; Sapph. fr. 31, 11 sg. L.-P., ἐπιρρόμβεισι δ' ἄκουαι, 'le orecchie mi rombano'; Emp. fr. 3, 11 D.-K., ἀκοὴν ἐρίδουπον, 'orecchio rombante'.

Per l'intero verso, cfr. nn. a fr. 6, vv. 7; 4-7. Il metaforismo dello sguardo cieco e dell'udito sordo, usato da Eraclito per stigmatizzare la stoltezza umana e ritorto da Parmenide contro gli eraclitei nel fr. 6, è qui ripreso nella sua accezione eraclitea originaria, come immagine dell'impotenza intellettuale dei saperi tradizionali, invischiati nelle parvenze della molteplicità, errabondi sulla 'via del «non è»'.

5. καὶ γλῶσσαν, 'e lingua'. Dato il suo coordinamento sintattico con 'occhio accecato' e 'orecchio rombante', si dovrà intendere 'lingua farfugliante, lingua che parla a vuoto'. È il primo accenno nel

poema al problema del linguaggio, che dà espressione simbolica, attraverso i suoi significanti, alle opinioni elaborate dalla mentalità corrente, garantendone nello stesso tempo la stabilità e il radicamento culturale. Parmenide tornerà più volte sul tema: ad es. fr. 7/8, vv. 43-46; 58-64; fr. 9.

Per l'enunciato che ha inizio con νωμᾶν e termine con γλῶσσαν (vv. 4-5), cfr. Hippocr. *De morbo sacro* 17 (= 14 Grensemann), 6, κινευμένου δὲ [*scil.* τοῦ ἐγκεφάλου] μήτε τὴν ὄψιν ἀτρεμίζειν μήτε τὴν ἀκοήν, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλα ὁρᾶν τε καὶ ἀκούειν, τήν τε γλῶσσαν τοιαῦτα διαλέγεσθαι οἷα ἂν βλέπῃ τε καὶ ἀκούῃ ἑκάστοτε, 'quando il cervello entra in sommovimento, non sono più saldi né la vista né l'udito, ma vedono e odono ora una cosa ora un'altra, e la lingua esprime ciò che uno di volta in volta vede o ode'.

κρῖναι... λόγῳ, "razionalmente valuta", 'giudica con il ragionamento'. Il sostantivo greco λόγος, corradicale del verbo λέγω, 'dire', ha il significato originario e primario di 'parola', 'discorso', e in questo senso è sinonimo di μῦθος, potendosi applicare a qualsiasi tipo di discorso, anche mitico o fantastico. Con i presocratici inizia la sua storia di termine tecnico della filosofia, nel senso complesso di 'ragionamento mentale' e di 'discorso che verbalizza il ragionamento', essendo per lo più questi due aspetti del semantema compresenti in ogni occorrenza concreta. Nel linguaggio e nel pensiero di Eraclito svolge un ruolo chiave: basti pensare alle frasi proemiali del suo libro (frr. 1-2 D.-K.). In Parmenide ricorre solo due volte, qui e più oltre al v. 55: qui è accentuato l'aspetto semantico del 'ragionamento mentale' (la Dea dice a Parmenide, il quale non parla, ma ascolta le sue parole, che deve giudicare con il λόγος); al v. 55 è invece accentuato l'aspetto semantico del 'discorso che verbalizza il ragionamento' (è infatti coordinato al termine νόημα, 'pensiero', comparendo dunque come termine ad esso complementare, ma necessariamente distinto sul piano del significato).

πολύδηριν ἔλεγχον, "la sfida polemica". Lett.: 'la prova dalle molte contese' ovvero 'la contestazione destinata a suscitare infinite polemiche'. Nota bene: ἔλεγχος, gen. ἐλέγχου (maschile), 'prova', 'contestazione', non deve essere confuso con ἔλεγχος, gen. ἐλέγχους (neutro), 'insulto', 'obbrobrio'. A differenza di quest'ultimo, ἔλεγχος/ἐλέγχου non ricorre mai in Omero né prima dell'età di Parmenide: le sue più antiche occorrenze, oltre alla presente, sono in

Pindaro, Erodoto, Sofocle, Euripide, Gorgia e Tucidide. L'aggettivo πολύδηρις è un ἅπαξ εἰρημένον.

6-7. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν: della frase sono state date le più diverse costruzioni e interpretazioni, connesse ovviamente all'interpretazione generale di Parmenide e dei suoi precedenti frammenti accolta da ciascun critico. Elencarne e discuterne anche soltanto alcune sarebbe estraneo all'indole di questo commento. Vale invece la pena di spendere qualche parola sul genitivo ὁδοῖο. Generalmente viene inteso come genitivo oggettivo o di argomento in dipendenza da μῦθος: 'resta soltanto un discorso della via, sulla via'. È senz'altro una lettura possibile, del resto perfettamente conciliabile con la mia interpretazione; ho ritenuto tuttavia più probabile intenderlo come genitivo partitivo: 'di via (in senso collettivo, cioè tra le vie prese in esame), resta soltanto una parola (cioè resta soltanto una via, riassumibile in una parola), che «è»'.

7. σήματα, 'segnali', 'indizi' (σήματα sono anche i 'segni augurali', interpretati dagli indovini per predire il futuro). Qui si tratta di 'indizi' ricavabili dall'elaborazione parziale delle conoscenze finora acquisite nel campo della fisica, in base ai quali è possibile stabilire quali debbano essere i caratteri generali della realtà globale ancora non puntualizzata scientificamente. L'enunciato di tipo introduttivo, 'su questa via ci sono indizi molteplici che...', suggerisce l'idea di una svolta nella trattazione, appunto il fatto che il discorso di Parmenide, fino ad ora metodologico, diviene da questo momento in poi fisico-ontologico; soprattutto ne sottolinea l'apertura a ulteriori sviluppi: il discorso fisico-ontologico, che sta per essere esposto, illustrerà solo alcuni principi generali già raggiunti grazie alla metodologia adottata, i quali non potranno più essere contraddetti dalle scoperte future sulla realtà, bensì trarranno da queste sempre nuovi elementi di circostanzialità.

8. ἐόν, 'l'essere': potremmo anche scrivere "l'Essere" (cfr. *Premessa*, Avvertenza I). Per la prima volta nel poema ἐόν non significa 'ciò che «è»', in senso predicativo-equazionale, ma 'ciò che *è*', in senso esistenziale. Da qui in avanti avrà molto più spesso questo secondo significato che non l'altro, tipico della sezione metodologico-epistemologica.

ἀγένητον, 'non generato'. Cfr. Heracl. fr. 50 D.-K., Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον κτλ., 'Eraclito dice dunque che il tutto è distinguibile indistinguibile, generato non generato, mortale immortale ecc.'; Emp. fr. 7 D.-K., ἀγένητα· στοιχεῖα. παρ' Ἐμπεδοκλεῖ, '*le cose che non sono state generate*: (significa) gli elementi. Il termine si trova in Empedocle' (il testo è una voce del *Lessico* di Esichio).

ἀνώλεθρον, 'immortale'. Il composto, benché si configuri come una formazione del tutto ovvia per la lingua greca (ἀ- privativo + ὄλεθρος, 'morte'), è di fatto molto raro nella letteratura superstite. Prima di Parmenide, ricorre una sola volta in *Il.* 13, 761, nella forma ἀνόλεθρος (cioè senza l'allungamento della vocale iniziale di ὄλεθρος) e con il significato di 'non morto', non con quello di 'immortale'. Dopo Parmenide ricompare per la prima volta in Platone. Può darsi però che questa situazione sia in parte dovuta alla nostra mancanza di documentazione: Aristotele afferma che "Anassimandro e la maggior parte dei fisiologi" qualificavano l'infinito (τὸ ἄπειρον) come "immortale", ed esprime questa nozione con la coppia sinonimica ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον; ma non è possibile per noi determinare se il secondo dei due termini fosse da lui letto effettivamente negli scritti di Anassimandro e degli altri fisiologi che ne avevano condiviso questo concetto (Aristot. *Phys.* 3, 203 b 13-15 = Anaximand. fr. 3 D.-K.).

9. οὖλον, "tutto intero". L'Essere è il tutto, e un tutto indivisibile, indistinguibile in parti o aspetti. Cfr. Xenophan. fr. 24 D.-K. = 27 Gentili-Prato, οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει, 'tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode', tre enunciati il cui soggetto comune è il dio unico e supremo, che è una totalità assoluta, non articolata come l'uomo in organi corporei, ciascuno deputato a una determinata funzione sensoriale o intellettiva; è dunque una monade, che esercita il suo perenne atto conoscitivo nella propria interezza. Più in generale, questi versi di Parmenide (8-11), nei quali sono elencati i caratteri dell'Essere, presentano puntuali analogie con i frr. 23-26 D.-K. = 26-29 Gentili-Prato di Senofane, nei quali si definisce l'idea della divinità. Nell'ambito di tale indirizzo filosofico, l'aggettivo οὖλος aveva assunto evidentemente il ruolo di termine tecnico fondamentale. (Sui frammenti di Senofane in questione,

vedi G. Cerri, *Il frammento Lebedev di Senofane*, in AA.VV., *Studi in onore di I. Gallo*, in corso di stampa.)

μουνογενές, "unigenito". L'Essere è non soltanto una totalità, ma la totalità, per cui è unico, non può esistere altro essere al di fuori di esso. Per esprimere questo concetto Parmenide si serve dell'epiteto sacrale di Ecate, la dea per eccellenza μουνογενής, 'Unigenita', 'Figlia unica' (cfr. Hes. *Theog.* 426; 448; Apoll. Rhod. *Arg.* 3, 847; 1035). Ne risulta una metafora arditissima, che inserisce nel contesto un elemento di contraddittorietà sarcastica: quello stesso Essere che è ἀγένητον (v. 8), 'senza nascita', 'non generato', 'figlio a nessuno', è nel contempo 'unigenito', 'figlio unico', nella sua solitudine esistenziale. La contraddizione è però soltanto connotativa, non concettuale: dato che la radice γεν- è atta a esprimere sia la nozione di 'nascere', 'divenire', sia la nozione di 'essere', 'esistere', μουνογενής può significare sia 'unigenito' sia 'unicamente esistente'.

Certamente Platone ha in mente questo passo nodale di Parmenide quando, nel suo grande poema cosmologico in prosa, nel *Timeo*, assevera per ben due volte che questo cosmo, creato dal demiurgo divino, è μονογενής, l'unico, il solo cosmo esistente: ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὅμοιον ᾖ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγονὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται, 'affinché dunque questo (cosmo), nella sua solitudine, fosse simile all'animale perfetto, proprio a questo scopo il creatore non fece né due né infiniti cosmi, ma esiste ed esisterà ancora nel futuro solo questo cielo, nato unigenito' (31 a 8-b 3); ... εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν, '... dio sensibile, immagine di quello intelligibile, questo cielo uno nacque grandissimo e ottimo, bellissimo e perfettissimo, essendo unigenito' (92 c 7-9). Parole che costituiscono la chiusa del dialogo.

[Per quanto riguarda il primo emistichio del v. 9, οὖλον μουνογενές τε, gli editori moderni hanno dato vita a una questione testuale che in realtà non ha ragion d'essere. La lezione da noi riportata è quella data da Simplicio che, citando ben 52 versi di seguito e dichiarando di trascriverli dalla copia del libro di Parmenide in suo possesso, può essere a tutti gli effetti considerato in questo caso fonte di tradizione diretta, più che indiretta. Vi sono poi varie altre fonti che citano il verso isolatamente preso, con varie oscillazioni te-

stuali: tutte mostrano o addirittura dichiarano di citarlo a memoria o di seconda mano; tutte, tra l'altro, lo concludono con la clausola ἠδ' ἀγένητον, invece che con ἠδ' ἀτέλεστον, senza dubbio sbagliando, dato che la qualifica di ἀγένητον è già indicata al v. 8, e non avrebbe certo potuto essere ripetuta al verso successivo. Una di esse, Plut. *Adv. Colot.* 1114 c, dopo aver illustrato la concezione parmenidea della δόξα, dice: τοῦ νοητοῦ δ' ἕτερον εἶδος, ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀγένητον, ὡς αὐτὸς εἴρηκε καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ..., 'diversa è la natura dell'intelligibile, che infatti è monolitico e immobile e non generato, come egli ha detto, e identico a se stesso e...' (seguono altre caratteristiche attribuite da Parmenide all'Essere). È dubbio che le parole οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀγένητον vogliano essere una citazione testuale del v. 9 e non invece una parafrasi dell'intero passo: in particolare οὐλομελές dà l'impressione di essere un sinonimo di οὖλον, destinato a esprimere lo stesso concetto in maniera più perspicua per i lettori del I-II secolo d.C., non abituati al termine tecnico arcaico; Simplicio, in un altro luogo della sua opera, lo usa appunto in questo senso (*In Aristot. Phys.*, p. 137, 16 Diels). Comunque, se anche fosse citazione testuale, sarebbe certamente citazione fatta a memoria e inesatta (cfr. ἀγένητον al posto di ἀτέλεστον). Orbene Kranz, accogliendo una proposta di Burnet (*Bibliografia*, sez. C), p. 174, n. 4, ritenne che la citazione testuale si iniziasse addirittura con ἔστι γὰρ, che sono indiscutibilmente parole di Plutarco, preferì il testo di questa pretesa citazione a quello tramandato da Simplicio, e, nella quarta e quinta edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker* (uscite a sua cura dopo la morte di Diels), stampò il verso in questa forma: ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον. L'autorità di Burnet e di Kranz ha seminato lo scompiglio nella critica successiva: solo Tarán e Coxon, tra i maggiori editori, hanno avuto il coraggio di tornare al testo di Simplicio e alla scelta editoriale (del resto ovvia) di Diels.]

ἀτρεμές, "immobile". Cfr. Xenophan. fr. 26 D.-K. = 29 Gentili-Prato (sempre a proposito della divinità), αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδὲν / οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ, 'resta sempre nello stesso posto, del tutto immobile, né gli si addice andare ora qua ora là'. Per l'aggettivo ἀτρεμές, vedi sopra, fr. 1, v. 29.

ἀτέλεστον, "incompiuto", 'imperfetto'. Anche qui la critica, e

questa volta senza eccezioni, è caduta in un abbaglio madornale. Continuando a perpetuare l'errore di mettere punto fermo alla fine del verso, si è chiesta come sia possibile che Parmenide abbia qui definito l'Essere 'incompiuto', mettendosi in contraddizione con la sostanza stessa del suo pensiero e con quanto si accinge a dire nel seguito del brano. Di qui le più diverse ipotesi, che vanno dalla reinterpretazione improbabile di ἀτέλεστον in un senso diverso da quello che non può non avere, alla correzione del testo (per es. in οὐδ' ἀτέλεστον, 'né incompiuto', o in ἠδὲ τελεστόν, 'e perfetto', aggettivo tra l'altro mai attestato, se non, forse, in *IG* II^2 4548, 7, iscrizione del IV sec. a.C.), fino all'inserzione dell'aggettivo tra croci, a indicare irrimediabile corruttela. Tutto va a posto, se si toglie l'interpunzione e si intende l'aggettivo come predicato nominale delle due copule successive: "ed incompiuto / mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso". L'Essere non conosce processi di trasformazione, di perfezionamento progressivo, perché è perfetto in senso assoluto, senza passato o futuro, eternamente presente, dunque senza tempo (la trasformazione e il perfezionamento presuppongono il tempo, il tempo presuppone la trasformazione).

ἠδ' ἀτέλεστον è clausola epica (*Il.* 4, 26).

11. ἕν, συνεχές, "uno, continuo". L'Essere è un'unità, e un'unità non frazionabile. Vedi oltre, vv. 27-30; 49-54, passi che chiariranno come i due concetti, complementari, implichino altresì la negazione del vuoto.

11-54. Con le prime parole del v. 11, ἕν, συνεχές, "uno, continuo", ha termine l'elenco delle caratteristiche dell'Essere; le successive parole dello stesso verso, τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;, "quale sua nascita andrai ricercando?", aprono l'esposizione dei σήματα, 'indizi', delle argomentazioni in base alle quali è stato possibile fissare le proprietà dell'Essere, elencate ai vv. 8-11. La serie si inizia con la dimostrazione del primo in elenco tra gli attributi dell'ἐόν, del suo essere ἀγένητον, "senza nascita" (vv. 11-16). Non ci si deve però aspettare una corrispondenza biunivoca tra l'elenco dei vv. 8-11 e la serie delle argomentazioni dei vv. 11-54: nel seguito Parmenide procede molto liberamente, non solo senza rispettare l'ordine dell'elenco, ma formulando spesso considerazioni che si riferiscono insieme a più di uno dei suoi elementi, che del resto sono

già di per se stessi strettamente collegati fra loro. Tutta la prima parte del ragionamento (vv. 11-46) si muove nel solco del principio *nihil ex nihilo, nihil in nihilum*, già fissato dalla precedente scienza ionica, e sarà a sua volta puntualmente ripresa da Empedocle all'inizio del poema *Sulla natura* (vedi *Introduzione*, par. 4).

11-16. Dimostrazione che l'Essere è ἀγένητον, "senza nascita" (cfr. v. 8).

11. διζήσεαι, "andrai ricercando", 'ricercherai': δίζημαι è qui usato in riferimento specifico alla ricerca scientifica, anche se in questo caso si tratta di una ricerca destinata a dare esito negativo, in quanto non riuscirà a spiegare e legittimare la nascita dell'Essere; è dunque la forma verbale corrispondente al sostantivo δίζησις (cfr. fr. 2, v. 2; fr. 7/8, v. 2). Questa stessa specializzazione semantica del verbo si rileva nell'*Encomio a Scopas* di Simonide (fr. 542 P.), dove si tratta propriamente di una ricerca etica, destinata anch'essa a dare esito negativo: il poeta, cosciente che la virtù assoluta è solo un sogno irrealistico, si contenterà della virtù relativa, correlata alla buona volontà, e non sprecherà la vita 'a cercare ciò che non può realizzarsi', τὸ μὴ γενέσθαι δυνατὸν διζήμενος (v. 21 sg.) (sul carme di Simonide, vedi Gentili [*Bibliografia*, sez. C], cap. V).

16. πελέναι, 'essere': strana forma di infinito presente tematico con la desinenza -έναι. Ricorre anche più oltre, al v. 50. Su di essa cfr. Cassio 1996 (*Bibliografia*, sez. C).

17-18 (primo emistichio). "Forza di prova neppure consente che nasca dal nulla / altro accanto ad esso": dimostrazione che l'Essere è οὖλον μουνογενές τε, 'tutto intero, unigenito' (cfr. v. 9) e ἕν, συνεχές, 'uno, continuo' (v. 11). Cfr. Aristot. *Metaph.* 1, 986 b 28: παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθέν, '(Parmenide) ritenendo che accanto all'Essere non ci sia nulla che non sia (l'Essere), di necessità pensa che esista una sola cosa (ἕν), l'Essere, e null'altro'.

17. πίστιος ἰσχύς, "forza di prova": 'forza di convinzione', 'forza di argomentazione'. In Parmenide la πίστις, 'fiducia', 'convinzione', è concepita in chiave fortemente ed esclusivamente razionale,

per cui inerisce soltanto al discorso scientifico di verità, laddove la δόξα, 'opinione', è per sua natura priva di πίστις: cfr. fr. 1, v. 29 sg. La sofistica e la retorica, al suo tempo appena nascenti o forse ancora non nate, insisteranno invece sul concetto opposto che anche le 'opinioni', perfino le opinioni più false, possono essere strumento e oggetto di 'convinzione', purché presentate con la dovuta arte persuasiva.

18 (secondo emistichio)-26. "per cui non lascia Giustizia / né che nasca né muoia ecc.": dimostrazione che l'Essere è ἀνώλεθρον, 'senza morte' (cfr. v. 8).

19. δίκη, "Giustizia": vedi *Introduzione*, par. 14. La maiuscola iniziale, da me usata nella traduzione, come anche nel caso di altri termini di valore (vedi ad es. poco più oltre, v. 21, 'Destino'), ancorché discutibile, è utile a rilevare l'elemento di sacralità insito in certi vocaboli greci ed estraneo ai loro corrispondenti italiani.

20. ἀλλ' ἔχει, "dà invece di freno": lett. 'ma tiene, mantiene' (*scil.* l'Essere nei ceppi, cfr. secondo emistichio del verso precedente). Lo stesso inizio di verso in Hes. *Theog.* 425, a proposito di Ecate, che 'mantiene' i privilegi concessile dai Titani. Cfr. anche *Il.* 24, 27, ἀλλ' ἔχον, 'ma restavano dello stesso avviso'.

κρίσις, "il cimento": lett. 'il giudizio discriminante', 'la scelta', 'la decisione'.

21. ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, "«è» oppure «non è»". La scelta è tra le due vie delineate ai frr. 2; 6; 7/8, vv. 1-7; tra la via dell'«è», che porta in ultima istanza all'affermazione dell'Essere unico ed eterno, e la via del «non è», che ammette la diversità, la pluralità delle cose, la trasformazione, dunque anche il passaggio di qualcosa dall'essere al non essere.

κέκριται, 'è deciso'. Riprende la nozione di κρίσις, 'decisione', introdotta al verso precedente.

22. ἀνόητον ἀνώνυμον, "impensabile anonima", 'impensabile inesprimibile': cfr. Hom. *Hymn. Merc.* 80, ἄφραστ' ἠδ' ἀνόητα, detto dei calzari di Ermes, da lui camuffati in modo che le loro impron-

te sulla 'via' (ὁδός) risultassero 'non denunciabili e incomprensibili' per chi si fosse voluto mettere sulle sue tracce.

23. Per καὶ ἐτήτυμον εἶναι in clausola, cfr. Hom. *Hymn. Ap.* 176, καὶ ἐτήτυμόν ἐστιν.

24. τὸ ἐόν, "l'Essere". Nominato per la prima volta al v. 8, rimasto soggetto sottinteso di tutti gli enunciati successivi, è di nuovo nominato esplicitamente.

"Come poi potrebbe sussistere l'Essere? Come rinascere?" Il giro di pensiero sembra essere il seguente: se l'Essere fosse soggetto alla distruzione, nell'infinità del tempo trascorso fino a oggi avrebbe dovuto perire effettivamente almeno una volta, anzi un'infinità di volte; sta di fatto che oggi esiste; dunque l'Essere in cui oggi viviamo avrebbe dovuto essere nato o, meglio, rinato dal nulla (ipotesi già dimostrata assurda ai vv. 11-16). Tale interpretazione, del resto l'unica possibile, è confermata dal confronto con i passi paralleli di Empedocle e Lucrezio, i quali, ovviamente, non si riferiscono all'Essere globale, ma, secondo la loro dottrina, rispettivamente ai quattro elementi (Empedocle) e agli elementi atomici (Lucrezio): Emp. fr. 17, 31-32, εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν· / τοῦτο δ' ἐπαυξήσειε τὸ πᾶν τί κε; καὶ πόθεν ἐλθόν; 'se fossero andati distrutti del tutto, non esisterebbero più: che cosa avrebbe potuto reincrementare questo tutto? E venuto da dove?'; Lucr. 1, 234-237: *quod si in eo spatio atque ante acta aetate fuere / e quibus haec rerum consistit summa refecta, / immortali sunt natura praedita certe. / Haud igitur possunt ad nilum quaeque reverti*, 'ché se in quello spazio di tempo dell'età finora trascorsa ci furono elementi grazie ai quali consiste questa totalità ricreata, certamente devono essere dotati di natura immortale. Dunque tutti e ognuno sono nell'impossibilità di tornare nel nulla'.

Il discorso di Parmenide riguarda qui l'Essere nella sua totalità: sta dunque dicendo che appunto esso, l'ἐόν, non può perire, non può essere annientato. Ma, data l'assoluta unitarietà dell'Essere stesso, ciò implica la negazione di qualsiasi processo di trasformazione, anche di singole cose: se queste esistessero, si trasformassero e perissero realmente, sarebbe il collasso dell'Essere totale. Il concetto sarà esplicitato nel seguito del discorso.

[πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν è la lezione tramandata con-

cordemente da tutti i codici di Simplicio. Non avendo colto il giro di pensiero da noi ricostruito, Karsten corresse arbitrariamente in πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν, 'e come potrebbe poi perire l'Essere', espressione che configurerebbe un goffo ricominciare daccapo, dopo che l'impossibilità della morte è stata già enunciata al v. 19 sg. La correzione di Karsten fu recepita come valida da molti critici ed editori successivi, tra i quali da Kranz, nella quinta e sesta edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker*. Per quanto riguarda la divisione delle parole, qualche editore (ad es. Coxon) legge πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν, espressione del tutto equivalente sul piano del significato a quella da noi accolta nel testo: si viene però a creare uno iato a mio avviso difficilmente giustificabile, perché non interrotto da cesura (questo verso ha inequivocabilmente cesura eftemimere, non femminile), mentre l'incontro vocalico tra articolo e sostantivo nella versificazione arcaica, e nello stesso Parmenide, non è sentito come iato.]

Per l'*incipit* formulare del verso, πῶς δ' ἂν ἔπειτα..., cfr. *Il.* 9, 437; 10, 243; *Od.* 1, 65.

25. Prosegue l'argomentazione del verso precedente. Lett.: 'se è nato (rinato), non esiste (nel momento in cui non è ancora nato/rinato), nemmeno se, da un momento all'altro (ποτέ), sta per esistere'. Dunque, se ritenessimo l'Essere mortale, lo dovremmo anche ritenere rinato dal nulla.

26. ἄπυστος ὄλεθρος, "morte oscura": lett. 'morte ignorata', 'morte oggetto di oblio', 'morte che precipita nell'oblio (ciò che muore)'. L'espressione è piuttosto strana nel panorama della lingua greca e, in particolare del linguaggio poetico arcaico a noi noto. Nel dialetto epico, attributi costanti e formulari di ὄλεθρος, 'morte', sono λυγρός, 'luttuoso', 'lamentevole', e αἰπύς, 'scosceso', 'precipite', 'in cui si precipita come in un abisso'; mai ἄπυστος. Tuttavia in *Od.* 1, 242, Telemaco, ritenendo che il padre Odisseo sia morto sul mare in qualche tempesta, dice di lui: οἴχετ' ἄϊστος, <u>ἄπυστος</u>, 'se n'è andato (è morto) oscuro, ignorato', e contrappone questa morte ingloriosa alla morte gloriosa che lo stesso Odisseo avrebbe potuto avere, se fosse caduto in battaglia nella guerra di Troia; in un'altra occasione, *Od.* 3, 88, pur senza usare l'aggettivo ἄπυστος, ripete in altre parole lo stesso pensiero: κείνου δ' αὖ καὶ <u>ὄλεθρον ἀπευθέα</u>

θῆκε Κρονίων, 'ma di lui anche la morte ha reso ignorata il Cronide (Zeus)' (tenere presente che ἄπυστος e ἀπευθής sono corradicali). È allora verosimile che l'espressione parmenidea sia stata ispirata da questi passi e magari da altri analoghi di poemi oggi perduti.

Per il v. 26 in particolare, e più in generale per l'intero brano dei vv. 18-26, cfr. Emp. fr. 12, 1-2 D.-K., ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι / καί τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπυστον, 'è impossibile che nasca da ciò che non è affatto e impossibile e *inconcepibile* che si annienti ciò che esiste'.

Se, nel frammento di Empedocle, fossimo sicuri della lezione ἄπυστον, che in realtà è solo congetturale, anche se molto probabile, potremmo inferire un'altra connotazione semantica nell'ἄπυστος del verso di Parmenide: la morte è 'oscura' sia perché rende oscuri, precipita nell'oblio, sia perché è scientificamente 'impensabile', 'inconcepibile'. Ed è senza dubbio sotto l'influenza del frammento empedocleo che molti studiosi hanno interpretato il verso di Parmenide nella maniera seguente: 'per questo la nascita è tolta di mezzo (ἀπέσβεσται, lett. è spenta) e la morte è inconcepibile (ἄπυστος, sottinteso è)'. Non dunque una sola proposizione con due soggetti coordinati fra loro e concordati con uno stesso verbo, ἀπέσβεσται, ma due proposizioni coordinate, l'una a predicato verbale, l'altra a predicato nominale con omissione della copula. Un'asimmetria che, nel caso concreto, mi sembra alquanto forzata.

27-30. Dimostrazione che l'Essere è οὖλον, 'tutto intero' (cfr. v. 9), e συνεχές, 'continuo' (cfr. v. 11). La dimostrazione unifica i due concetti, riconducendoli a quello superiore di ἕν, 'unità' (cfr. v. 11), e rende esplicita l'esclusione del concetto di 'vuoto'.

27. ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, 'poiché è tutto omogeneo'. Cfr. Anaxag. fr. 12 D.-K., νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, 'il *noûs* è tutto omogeneo'.

28-29. Cfr. Emp. fr. 13 D.-K., οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν, 'nulla nel tutto è vuoto o sovraccarico'. Cfr. anche Meliss. fr. 7, 8-10 D.-K.

30. ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, "si stringe l'Essere all'Essere": lett. 'l'Essere si avvicina, si unisce all'Essere'. Cfr. fr. 4, vv. 1-2, λεῦσσε

δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· / οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι, "vedi le cose lontane tuttavia vicine alla mente: / questa impedire non può che l'ente s'attenga all'ente". L'enunciato finale della quartina 27-30 mette dunque in rapporto tre caratteri generali dell'Essere ontologicamente inteso ('tutto intero', 'uno' e 'continuo'), con il principio metodologico, precedentemente illustrato, dell'«essere» in senso copulativo, cioè dell'equazione fra gli ὄντα, 'enti'. Si deve notare altresì che i quattro versi nel loro insieme chiariscono definitivamente la natura materialistica dell'Essere parmenideo, inteso come sostanza indistinta di tutte le cose: la sua contrapposizione al 'vuoto' esclude in maniera categorica qualsiasi interpretazione spiritualistica, idealistica o anche semplicemente mentalistica.

Dal punto di vista metrico, il verso 30 viola la legge di Hermann.

31-36. Dimostrazione che l'Essere è ἀτρεμές, 'immobile' (cfr. v. 9).

Il linguaggio torna alle movenze epiche del proemio: l'Essere è rappresentato come un dio incatenato, quasi un Prometeo legato alla roccia, privo, proprio in quanto dio, persino della speranza che la morte lo possa un giorno sollevare dal suo tormento. Cfr. ad es. Aeschyl. *Prom.* 93-100; 152-158; 752-756; 933; 1050-1053; *Prom. lib.* fr. 193, 22-24 Nauck. In Parmenide lo spunto metaforico si era già profilato, in maniera più discreta, ai vv. 18-20.

Se si volesse spiegare la coincidenza in termini genetici, si potrebbero formulare tre diverse ipotesi: A) Parmenide ha reinterpretato il Prometeo di Eschilo come Esistente incatenato dall'Ente; B) Eschilo (o l'autore del *Prometeo*, se diverso da Eschilo) ha reinterpretato Prometeo in chiave parmenidea, appunto come Esistente incatenato dall'Ente (in questo caso riacquisterebbe vigore, da un certo punto di vista, l'interpretazione della tragedia sostenuta da C. Diano e da M. Untersteiner, a quanto sembra l'uno indipendentemente dall'altro, a prescindere ovviamente dalle fantasie sulla "religiosità mediterranea"); C) Parmenide ed Eschilo sono stati influenzati entrambi da un accostamento già presente nella cultura miticofilosofica della tarda arcaicità.

31. μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν, "nei ceppi delle sue grandi catene": lett. 'nei limiti/estremità dei grandi legami'. Il significato fondamentale di πεῖραρ è 'limite', 'confine', termine', specializzatosi

poi in direzione cosmologico-fisica già a partire da Omero ed Esiodo: cfr. Cerri 1995 (*Bibliografia*, sez. C), pp. 440; 442; 450-454. Un altro significato del vocabolo è 'estremità', 'capo', 'bandolo' di una corda o di una catena, valenza senza dubbio compresente nel verso in esame, dato il complemento di specificazione δεσμῶν, 'dei legami'. Nella traduzione ho privilegiato questo secondo aspetto semantico, affinché non andasse perduta l'immagine dell'Essere incatenato: l'estremità di una catena è fissata a un ceppo; quindi "nei ceppi delle sue grandi catene". Non dimenticare che δεσμός è vocabolo pertinente all'immaginario prometeico: cfr. i passi del *Prometeo* di Eschilo citati nella nota ai vv. 31-36, e, prima ancora, Hes. *Theog.* 521 sg.; 615 sg., ὑπ' ἀνάγκης /... μέγας κατὰ δεσμὸς ἐρύκει, 'a forza... lo trattiene grande catena', che è a tutti gli effetti un *locus parallelus* al nostro (per ἀνάγκη, vedi oltre, v. 35).

33. "sono respinte lontano, certezza verace le esclude". Cfr. Lucr. 1, 880, *quod tamen a vera longe ratione repulsum est*, 'idea che tuttavia è stata respinta lontano dalla ragione verace'. Per τῆλε μάλ' a inizio di esametro, cfr. *Il.* 8, 14; per τῆλε... ἐπλάγχθησαν, cfr. *Il.* 22, 291, τῆλε δ' ἀπεπλάγχθη σάκεος δόρυ, 'fu respinta lontano dallo scudo la lancia'.

Il nesso πίστις ἀληθής ricorre, per giunta nella stessa posizione metrica, anche a fr. 1, v. 30. In riprese come questa, sembra quasi di cogliere ai suoi inizi il formarsi spontaneo di un formulario filosofico, integrativo del formulario epico tradizionale: il processo è poi abortito, per il semplice fatto che, dopo Senofane, Parmenide ed Empedocle, la prassi dell'epos filosofico cadde in desuetudine.

Secondo Mourelatos 1970 (*Bibliografia*, sez. C), p. 267 sg., il verso viola il ponte di Hermann. Non è vero! La particella δὲ è pospositiva: dal punto di vista metrico, ciò che conta è la fine prosodica, non la fine grammaticale di parola.

34-35 (primo emistichio). Cfr. Xenophan. fr. 26, 1 D.-K. = 29, 1 Gentili-Prato, αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδέν, 'resta sempre nello stesso posto, per nulla mosso' (si parla del dio supremo). Per κινούμενος οὐδέν, 'per nulla mosso', vedi sopra, v. 31, ἀκίνητον, 'immobile'. Anche in questo caso, come per il v. 27, si può notare che Anassagora riprende il frasario parmenideo sull'Es-

sere per applicarlo al suo *noûs*: fr. 12 D.-K., μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν, 'è solo in se stesso'.

ἐν ταὐτῷ... μένον, 'restando nello stesso luogo, nella stessa posizione': l'espressione ἐν ταὐτῷ μένειν ha, nella lingua greca, carattere di fissità idiomatica, con significato variabile da 'restare nello stesso luogo, nella stessa posizione' a 'restare nello stesso stato, nello stesso atteggiamento': oltre al verso di Senofane appena citato, cfr. Epicharm. fr. 2, 9 D.-K.; Soph. fr. 106 P.; Eur. *Hel.* 1026; *Ion* 969; *Tro.* 350; Aristoph. *Vesp.* 969 ecc.

χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει, 'e così resta lì saldamente'. Cfr. *Od.* 8, 274 sg., κόπτε δὲ δεσμοὺς / ἀρρήκτους ἀλύτους, ὄφρ' ἔμπεδον αὖθι μένοιεν, 'e forgiò catene che non si potessero né spezzare né sciogliere, affinché lì restassero saldamente' (si parla di Efesto, che prepara la trappola per catturare Afrodite e Ares in flagrante adulterio); *Il.* 13, 37 sg., ὄφρ' ἔμπεδον αὖθι μένοιεν / νοστήσαντα ἄνακτα, 'perché lì fermi aspettassero il ritorno del loro padrone' (Posidone ha messo le pastoie alle zampe dei suoi cavalli, perché non si allontanino dal luogo in cui li sta per lasciare momentaneamente). È evidente che ἔμπεδον αὖθι μένειν è formula epica: in Omero ne troviamo la variante flessionale adatta alla clausola dell'esametro, in Parmenide quella adatta a precedere la cesura eftemimere.

35 (secondo emistichio)-36. κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, 'potente necessità lo tiene nelle catene del limite'. Cfr. Hes. *Theog.* 517 sg., Ἄτλας δ' οὐρανὸν εὐρὺν ἔχει κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης / πείρασιν ἐν γαίης, 'Atlante sostiene l'ampio cielo per una potente necessità ai confini della terra' (Atlante, fratello di Prometeo, è come lui un prigioniero cosmico).

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, "nelle catene del ceppo". È la stessa espressione del v. 31, con inversione della struttura sintattica: qui i δεσμοί costituiscono il complemento di stato in luogo e πεῖραρ il complemento di specificazione. La successiva proposizione relativa, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει, riferita in particolare a πείρατος, ne riporta in primo piano il semantema 'limite', 'confine', 'superficie esterna che racchiude uno spazio solido': si prepara così l'immagine della superficie sferica dei vv. 47-49.

Per ἀμφὶς ἐέργει in clausola di esametro, cfr. *Il.* 13, 706.

37-38. Dimostrazione che l'Essere non è ἀτέλεστον, 'incompiuto' (cfr. v. 9 sg.).

Traduzione letterale: 'Per cui (οὕνεκεν) non è lecito (οὐκ... θέμις, sottinteso ἐστίν) che l'Essere (τὸ ἐόν) sia (εἶναι) incompiuto (ἀτελεύτητον): è infatti non-manchevole (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές); se non (lo) fosse (μὴ ἐόν) (cioè: se non fosse non-manchevole), mancherebbe di tutto'.

Parafrasi: Si è dimostrato che l'Essere è necessariamente 'immobile' (vv. 31-36). Di conseguenza (οὕνεκεν), non può essere 'incompiuto': se fosse 'incompiuto', sarebbe impegnato in un processo evolutivo in direzione del proprio compimento, cioè sarebbe 'in movimento'. In effetti (γάρ, v. 38), l'Essere è 'privo di esigenze' (οὐκ ἐπιδεές); se non fosse 'privo di esigenze', se avesse anche una sola esigenza, precipiterebbe in un'esigenza totale, entrerebbe totalmente nella spirale del cambiamento: in altri termini, se l'Essere-materia non fosse in perfetto equilibrio statico, se avesse necessità anche di un solo riequilibrio, si squilibrerebbe radicalmente.

L'Essere, l'Universo, in quanto costretto nei legami del limite imposto dalla Necessità fisica (v. 35 sg.), non può essere 'inadempiuto', 'imperfetto', altrimenti non sarebbe autosufficiente. È un sistema conchiuso. Questo concetto prelude a quello di 'finitudine', anche spaziale, che sarà enunciato ai vv. 47-49, ma, a stretto rigore, si parla ancora soltanto di perfezione, sistematicità, più come negazione del divenire che come negazione dell'infinità spaziale.

οὕνεκεν: la congiunzione ha palesemente il significato 'per cui', 'cosa a causa della quale', 'ragion per cui', che poi è il significato etimologico del termine (<οὗ ἕνεκεν), ben attestato in Omero (cfr. ad es. *Il.* 9, 505 sg.; *Od.* 3, 61). La stragrande maggioranza dei critici la interpreta invece, in questo contesto, nell'altro suo possibile significato, 'poiché', 'a causa del fatto che', facendo dei vv. 37-38 la motivazione di quanto detto ai vv. 31-36: l'Essere è 'immobile' per il fatto che non è 'incompiuto'. L'interpretazione non è assurda, data la circolarità del pensiero di Parmenide (cfr. fr. 5) e l'obiettiva interrelazione fra tutte queste sue argomentazioni. È tuttavia molto meno adatta al contesto: la motivazione della 'immobilità' dell'Essere è stata già data nel corso degli stessi vv. 31-36, ravvisata nel suo essere esente da nascita e morte; se ci si rifà all'elenco dei vv. 8-11, resta ancora da spiegare e motivare uno soltanto dei suoi attributi es-

senziali, il suo non essere 'incompiuto'; la ragione di quest'ultimo è ravvisata nella già dimostrata 'immobilità'.

ἀτελεύτητον è sinonimo di ἀτέλεστον (v. 9) e, al pari di questo, voce ben radicata nel lessico epico. Entrambi gli aggettivi-predicati sono inseriti da Parmenide in proposizione negativa.

οὐκ... θέμις, 'non è lecito che'. Continua il metaforismo che connota la legge fisica come legge giuridica, metaforismo connesso all'immaginario di Δίκη, 'Giustizia' (cfr. *Introduzione*, par. 14).

μὴ ἐόν, 'se non lo fosse' ('se non fosse non-manchevole). Perché la doppia negazione? Perché Parmenide non ha detto: 'se lo fosse', cioè 'se fosse manchevole'? In effetti, fuorviato da questa difficoltà, Bergk propose l'espunzione del μή, lasciando solo ἐόν, appunto nel senso 'se lo fosse' (*Emendationum Parmenidearum Pars I et Pars II*, in *Kleine Schriften*, Halle 1886, II, pp. 66-82, p. 70); e la sua proposta è stata accolta da molti editori, fra i quali anche Diels-Kranz (sull'aspetto filologico della correzione torneremo fra breve). Se si tiene conto dell'uso eminentemente didascalico, cui era destinato il poema, è agevole arguire perché Parmenide non ha compiuto la scelta in apparenza più semplice, attribuitagli da Bergk: se avesse detto ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο, 'essendo(lo) mancherebbe di tutto', avrebbe sì compiuto un'affermazione del tutto legittima nel microcontesto in cui è inserita, ma atta a provocare gravi equivoci, soprattutto nel caso inevitabile che qualcuno avesse finito per memorizzare l'emistichio isolato dagli altri enunciati; ne sarebbe risultato il seguente *slogan*: '(l'Essere) essendo mancherebbe di tutto'. Assurdo! Di qui la scelta opposta della doppia negazione: 'se non fosse (*scil.* non-manchevole)'.

Senonché molti critici che hanno conservato il μή, compiendo una scelta corretta dal punto di vista filologico, hanno poi frainteso il senso dell'espressione μὴ ἐόν, interpretandola come 'Non-Essere'. Così Parmenide verrebbe a dire: 'Non è lecito che l'Essere sia incompiuto: in effetti non è manchevole; mentre il Non-Essere mancherebbe di tutto'. In realtà Parmenide, attraverso la disamina svolta nella prima parte del poema, giunse effettivamente a ipostatizzare l'«essere» (copula) nell'Essere (ontologicamente inteso); ma non ha mai ipostatizzato il «non essere» (copula) nel Non-Essere, sia pure per farlo poi oggetto di negazione. Contrariamente a quanto comunemente si crede, nella sua prospettiva il problema se il Non-Essere esistesse o non esistesse, non si poneva nemmeno; si

poneva invece il problema ben altrimenti serio del «non essere» (copula), in quanto esponente della diversità, riconosciuta dal senso comune, esaltata dalla sapienza tradizionale, da lui negata a livello di verità assoluta, di proiezione cosmologica ultimativa. L'ipostasi Non-Essere è soltanto un mito della vulgata moderna del pensiero parmenideo.

[*Nota testuale al v. 38.* Il verso è citato soltanto da Simplicio, nel *Commento alla Fisica di Aristotele*, non solo nell'ambito della lunga citazione del fr. 7/8, vv. 5-57, ma anche in altre occasioni. Da una ricognizione attenta di tutte le occorrenze, e di tutte le varianti offerte per ciascuna di esse dai diversi codici, risulta la possibilità di due letture alternative:

A) ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

B) ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

Gli aggettivi ἐπιδευής e ἐπιδεής sono perfettamente sinonimi, anzi sono due varianti fonetiche della stessa parola, l'una (ἐπιδευής) solo poetica, propria soprattutto della poesia arcaica e tardo-arcaica, l'altra (ἐπιδεής) solo prosastica (a prescindere ovviamente dal verso in esame), attestata da Erodoto in poi. Il fatto che Plat. *Tim.* 33 c, in un passo chiaramente ispirato a questo di Parmenide, usi appunto ἐπιδεές, è irrilevante ai fini della ricostruzione del testo, in quanto potrebbe sì averlo tratto direttamente dal modello, ma potrebbe anche aver sostituito l'ἐπιδευές poetico e arcaico del modello con la corrispondente forma prosastica, corrente e attica. Ciò premesso, è necessario valutare la plausibilità dell'una e dell'altra lettura, tenendo conto che, comunque, il senso non cambia.

La lettura B presenta due difficoltà, tuttavia non insormontabili: 1) richiede la scansione di ἐπιδεές in tre sillabe, non in quattro, con una sinizesi non facilissima dei due -ε- contigui che precedono il -ς finale; 2) costituirebbe in tutta la letteratura greca l'unico caso di ἐπιδεής in poesia e ne fornirebbe l'attestazione più antica. La lettura A è però decisamente *contra metrum*, perché presenta fine di parola, anzi cesura, dopo lo spondeo del terzo piede, dividendo l'esametro in due metà esatte, in violazione di una norma ritmica profondamente radicata. Tuttavia alcuni critici la accettano, come ad es. Untersteiner 1956 (*Bibliografia*, sez. A), p. CLVI, n. 145; p. 148 sg., non so se rendendosi conto o meno della difficoltà metrica. Per parte mia, ho preferito la lettura B, con tutte le riserve del caso, seguendo la scelta testuale di Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A), pp.

71; 208 (dello stesso Coxon cfr. anche *The Manuscript Tradition of Simplicius' Commentary on Aristotle's* Physics *I-IV*, «Class. Quart». 60, 1968, pp. 70-75, p. 72 sg.).

Naturalmente, se si accettasse l'espunzione del μή, operata da Bergk, sarebbe di gran lunga preferibile ἐπιδευές, che, a questo punto, non presenterebbe alcun problema. Ma tale espunzione è altamente improbabile. Chi e perché avrebbe operato l'interpolazione di μή? È evidente che non potrebbe essersi trattato di mero errore di copiatura o autodettatura, ma di cosciente intervento emendatorio sul testo: un intervento davvero troppo complicato per un copista tardo-antico o alto-medievale del trattato di Simplicio, troppo gratuito per la tradizione manoscritta antica del testo di Parmenide in possesso di Simplicio o, eventualmente, per Simplicio stesso, dato che questo sarebbe l'unico caso di intervento emendatorio dovuto a incomprensione, riscontrabile nel testo di Parmenide da lui trasmesso a noi.]

39-43 (primo emistichio). Ricapitolazione: la via dell'«è» conduce inesorabilmente a postulare l'Essere e a predicarne tutti gli attributi già elencati ai vv. 8-11.

Per l'interpretazione e la traduzione letterale dei vv. 39-41 (primo emistichio), vedi *Introduzione*, par. 8.

39. Il verso si configura come parafrasi esplicativa dell'asserto espresso più sinteticamente nel fr. 3, "lo stesso è capire ed «essere»": qui, 'lo stesso è capire e ciò in base al quale avviene l'intellezione (cioè appunto l'«essere», come è chiarito immediàtamente nei due versi successivi)'.

οὕνεκεν: qui l'espressione non ha, come al v. 37, valore di congiunzione, ma conserva in tutta la sua pienezza il significato originario di pronome neutro relativo al caso genitivo + preposizione; occorre anzi aggiungere che, sul piano semantico, il pronome relativo sottintende e ingloba in sé il pronome dimostrativo neutro al caso nominativo, al quale si riferisce: intendi τὸ οὗ ἕνεκεν, 'ciò a causa del quale'. Cfr. Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A), p. 209. A differenza di tanti interpreti moderni, Simplicio ne capì perfettamente il senso: εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν οὗ ἕνεκα τὸ νοεῖν... (*In Aristot. Phys.*, p. 144 Diels).

Per la clausola ἔστι νόημα, cfr. Hes. *Theog.* 656. Essa ritorna al fr. 16, v. 4 (vedi n. relativa) e in Emp. fr. 105, 3 D.-K.

41-42. Lett.: '... nulla infatti esiste o esisterà di diverso oltre a *ciò che è*, poiché il Destino l'ha legato...'. In quanto rimane del poema, questo è l'unico enunciato nel quale compaia il verbo 'essere', εἶναι (nella fattispecie τοῦ ἐόντος, v. 42), provvisto a un tempo di entrambi i suoi significati parmenidei, quello copulativo-equazionale e quello esistenziale-ontologico. Il pensiero si svolge così: non è possibile predicare di alcunché altro che *è*; non esiste dunque altro al di fuori di *ciò che è*; dal momento che il Destino l'ha legato a essere un tutto immobile ecc. In questa occorrenza τὸ ἐόν è, in altri termini, sia l'essere ciò che sembra diverso, ma non lo è, sia l'essere come realtà globale; per usare la nostra simbologia grafica abituale, sia «essere» che Essere (è per alludere a tale bisemia che nella traduzione ho scritto eccezionalmente «Essere»). Il passo costituisce perciò il raccordo definitivo tra discorso metodologico e discorso fisico (noi diremmo "metafisico"). È significativo che proprio su questo snodo del discorso si riaffacci l'immaginario prometeico ("l'ha legato il Destino").

Per l'inizio di esametro ἄλλο πάρεξ, cfr. *Od.* 4, 348, ἄλλα παρ-ἐξ... (la stessa locuzione ricorre anche, ma non in posizione incipitaria, in *Od.* 14, 168).

Per l'enunciato τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν / οὖλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι (v. 42 sg.), cfr. *Il.* 22, 5, Ἕκτορα δ' αὐτοῦ μεῖναι ὀλοιὴ μοῖρα πέδησεν, 'uno sciagurato destino costrinse Ettore invece a restare lì fuori'.

[*Nota testuale al secondo emistichio del v. 41* (οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται). Nel corpo della lunga citazione simpliciana dei vv. 6-57, l'emistichio compare nella seguente forma: οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται. Su questa lezione concordano tutti i manoscritti, al di là di piccole varianti tra le quali è agevole scegliere o correggere con sicurezza e che comunque non investono il termine χρόνος, 'tempo'. Ma è proprio quest'ultimo che costituisce una difficoltà insormontabile: anche a prescindere dalla vecchia questione storico-filosofica se l'Essere di Parmenide sia eterno nel tempo o al di fuori del tempo, sta di fatto che, in questo contesto particolare, la nozione di 'tempo' è priva di senso. Senonché da un altro luogo del trattato *In Aristot. Phys.*, pp. 86-87 Diels, risulta evidente che Sim-

plicio leggeva l'emistichio, nel testo di Parmenide a sua disposizione, in tutt'altra forma. Nel contesto di una ricostruzione sistematica del pensiero di Parmenide, allega di volta in volta a sostegno della sua interpretazione questo o quel passo del poema, alternando citazioni testuali a libere parafrasi, finché giunge a evocare il fr. 7/8, vv. 41-43: οὐδὲν γάρ ἐστιν ἢ ἔσται πάρεξ, ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν ecc. Inizia in termini di citazione/parafrasi, come dimostra l'anticipazione del πάρεξ, per poi proseguire, dalla prima virgola in poi, in termini di citazione rigorosamente testuale, all'interno della quale il πάρεξ viene iterato al suo posto nel v. 42: è comunque di evidenza palmare che le parole iniziali, fino alla prima virgola, debbono corrispondere nel senso e nella terminologia a quanto egli leggeva nel secondo emistichio del v. 41. Di qui la geniale congettura di Preller 1838 (*Bibliografia*, sez. A): οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται. Ma la congettura sarebbe destinata a restare una mera ipotesi, se non fosse possibile spiegare in maniera soddisfacente, a partire da essa, la dinamica della strana corruzione del testo parmenideo all'interno della lunga citazione testuale in Simpl. *In Aristot. Phys.*, pp. 145-146 Diels. Tale spiegazione è stata fornita sul piano paleografico da Diels 1897 (*Bibliografia*, sez. A), p. 86, tenuto conto delle grafie compendiarie usuali nella minuscola corsiva: il compendio di γάρ (all'incirca γ^{ρ}) e il compendio di χρόνος (all'incirca χ^{ρ}) sono similissimi fra loro e, alla minima espansione o evanescenza dell'inchiostro sulla carta, si confondono reciprocamente; non vi è dunque dubbio che il copista dell'archetipo dei codici simpliciani, nel ricopiare il lungo brano di Parm. fr. 7/8, vv. 6-57, al v. 41 equivocò, scambiando il compendio di γάρ per quello di χρόνος.]

43 (secondo emistichio)-46. Le cose infinite e mutevoli sono solo parvenze false e nomi vuoti, che nascondono l'unica realtà esistente, l'Essere.

Con straordinario nitore è contrapposta alla singolarità assoluta dell'Essere la pluralità degli 'enti' sensibili e intelligibili, che costituiscono l'intelaiatura semantica del linguaggio umano; con buona pace di quei critici che continuano, con pervicacia degna di miglior causa, a negare all'Essere parmenideo l'attributo fondamentale dell'uno. Particolarmente accanito su questo terreno fu Untersteiner, il quale si spinse fino a correggere il v. 11, dove compare a tutte lette-

re il termine ἕν, 'uno', preferendo al testo di Simplicio la variante occasionale di una fonte secondaria: vedi Untersteiner 1958 (*Bibliografia*, sez. A), pp. XXVII-L; 144 sg.

A questi versi di Parmenide si ispira senza dubbio Meliss. fr. 8, 2-3 D.-K. Cfr. anche Emp. fr. 8 D.-K.; Hippocr. *De arte* 6.

47-54. In particolare i due requisiti del non essere 'incompiuto' e dell'essere 'continuo' suggeriscono il paragone dell'Essere con la superficie sferica. Riaffermazione dell'inesistenza dello spazio vuoto.

Per l'interpretazione generale e puntuale di questo gruppo di versi, vedi *Introduzione*, par. 9.

47-48. Lett.: 'Quindi, poiché (c'è) un limite estremo, (l'Essere) è compiuto, finito, da tutte le parti'. Viene ripreso il concetto della compiutezza dell'Essere: finora (vv. 9 sg.; 34-38) era stato angolato prevalentemente dal punto di vista del tempo (nel senso dell'atemporalità) e del divenire (nel senso dell'immutabilità); ora ne viene sottolineata la dimensione spaziale (nel senso della non infinità, della finitudine). Si deve inoltre notare che, mentre nelle due precedenti occorrenze era stato espresso nella forma della doppia negazione ('non incompiuto'), è qui espresso per la prima volta in forma positiva (τετελεσμένον ἐστί, 'è compiuto, finito, circoscritto').

πεῖρας è forma meno frequente del nominativo singolare di πεῖραρ, πείρατος.

Per la clausola τετελεσμένον ἐστί, cfr. *Il.* 14, 196.

48. ἐναλίγκιον, 'simile'. È termine proprio dell'epica tradizionale, usato per introdurre una similitudine o per sottolineare la somiglianza di una cosa a un'altra o per indicare il camuffamento di una persona o di una divinità nelle sembianze di un'altra (cfr., ad es., *Il.* 5, 4-6; 13, 241-243; 17, 583; 19, 250). Come abbiamo già chiarito nell'*Introduzione*, par. 9, l'Essere è soltanto *paragonato* alla superficie sferica, non si dice affatto che *è* una superficie sferica o una sfera. Dunque si tratta di un discorso ontologico, che deve essere nettamente distinto da quello doxastico-astronomico sulle sfere celesti, svolto più oltre ai frr. 10-12.

49-50. μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ, "ovunque d'identico peso dal centro": lett. ἰσοπαλής significa 'pari alla lotta' o 'pari quanto a for-

za fisica'. La notazione si riferisce grammaticalmente e concettualmente all'Essere stesso, non alla sfera o alla superficie sferica, ma chiarisce a mio avviso definitivamente che il paragone è con la superficie sferica, non con la sfera nel suo complesso. In effetti i punti materiali tutti d'identico peso o forza dinamica fra di loro, rispetto al centro, sono appunto quelli costituenti la superficie sferica, o anche, sempre e soltanto fra di loro, quelli costituenti ognuna delle successive corone sferiche, progressivamente più piccole e più vicine al centro. Non potrebbero invece essere definiti 'equipollenti' tutti i punti materiali del corpo sferico, a prescindere dalla loro distanza dal centro, perché, per l'ovvio principio della leva, sono progressivamente più "pesanti dal centro" mano mano che ci si allontana da esso.

τό, 'esso': cioè l'Essere, che non può essere più pesante o più leggero in questo o quel punto, ma deve essere perfettamente equilibrato dappertutto, proprio come una superficie sferica materiale (quella puramente geometrica è ovviamente del tutto priva di peso o forza rotante). Il procedere del discorso rende sempre più evidente che il secondo termine del paragone non fa riferimento alla sfera geometrica astratta, ma a una sfera materiale, ad es. di bronzo o di pietra, dunque a un manufatto. Si comprende meglio allora il significato dell'attributo εὔκυκλος, 'ben rotondo', riferito alla sfera nel v. 48: il paragone è istituito con una sfera confezionata a regola d'arte, 'ben tornita' (cfr. *Il.* 5, 797, ἀσπίδος εὐκύκλου, 'dello scudo ben arrotondato').

πελέναι, 'essere': per questa forma verbale, vedi sopra, n. al v. 16.

51. οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, "Parte non v'ha il non essere": lett. 'né infatti c'è (ἔστι) non essere (οὐκ ἐόν)'. Qui, senza alcun dubbio, οὐκ ἐόν, 'non essere', significa né più né meno che 'vuoto', 'spazio vuoto', 'assenza di essere/materia'.

51-52. τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν, "fine sarebbe questo del suo equilibrio": lett. 'la qual cosa (cioè la presenza al suo interno di spazio vuoto) impedirebbe che esso (l'Essere) giungesse a omogeneità'. Per l'uso fisico-filosofico di ἱκνεῖσθαι, 'giungere', cfr. Xenophan. fr. 28, 2 D.-K. = 30, 2 Gentili-Prato.

52-53. οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος / τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον, 'né c'è (ἔστιν) l'Essere (ἐόν) in modo tale che ci sia (εἴη κεν) di Essere (ἐόντος, complemento partitivo) qui più, lì meno'. Come al v. 51 οὐκ ἐόν, 'non essere', significa 'vuoto', così qui ἐόν, 'l'Essere', significa 'pieno', 'materia'. Non che il termine abbia cambiato referente, ma è in questo contesto, più che in qualsiasi altro passo conservato del poema, che l'Essere parmenideo appalesa la sua greve materialità, tanto ostica agli idealismi di tutti i tempi.

53. ἄσυλος, 'inviolabile', è aggettivo composto da ἀ- privativo seguito dalla stessa radice da cui si forma il verbo συλᾶν, 'saccheggiare', e significa propriamente 'non saccheggiabile', 'sacralmente protetto da qualsiasi asportazione o furto'. Il sostantivo corrispondente è ἀσυλία, 'inviolabilità', 'intoccabilità'. Sono termini tecnici e concetti del linguaggio giuridico religioso, che configurano come 'sacrilegio' qualsiasi violenza o furto perpetrato ai danni di un luogo, di un oggetto o di una persona sacra, con la conseguente previsione della pena di morte e dell'esclusione dalla sepoltura per l'eventuale colpevole. Affermando in questo contesto che l'Essere è πᾶν ἄσυλον, 'tutto inviolabile', Parmenide intende dire che nulla può essere introdotto a forza in esso o asportato da esso, per cui è necessario concepirlo tutto egualmente e assolutamente pieno, senza bolle di spazio vuoto e senza differenze di densità di una parte rispetto all'altra (solo la presenza in esso del vuoto, infatti, consentirebbe la possibilità di introdurvi o asportarne alcunché). Nello stesso tempo, la scelta del termine, in certa misura metaforica, connota come 'sacri' l'Essere e la sua pienezza: ciò si accorda bene con certe notizie dossografiche, secondo le quali, nella prospettiva di Parmenide, "la sfericità immobile e finita" era Dio e la Necessità (Ἀνάγκη), che governa tutti i fenomeni, era "Destino, Giustizia, Provvidenza e Fattrice del Cosmo" (Aët. 1, 7, 26; 1, 25, 3 = testt. 31; 32 D.-K.).

54. Per l'espressione οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον e, più in generale, per la concettualizzazione e la fraseologia contenute nell'intero gruppo di versi 47-54, cfr. Emp. fr. 28 D.-K.:

ἀλλ' ὅ γε πάντοθεν ἶσος ἑοῖ καὶ πάμπαν ἀπείρων
Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων.

'D'ogni parte eguale a se stesso, del tutto infinito,
lo Sfero in cerchio tornito, d'unicità rotonda beato.'

In effetti la concezione empedoclea dello Sfero non è altro che un riadattamento del teorema delineato da Parmenide nel passo culminante della prima parte del suo poema.

Così si conclude il discorso sulla 'Verità', cioè la prima parte del poema. Il suo ultimo brano (vv. 47-54) denuncia senza più possibilità di equivoco il carattere fisico della teoria e la natura materiale dell'Essere; conferma dunque pienamente la nostra ricostruzione, che vede nella dottrina di Parmenide una proiezione cosmologica ultimativa, analoga sul piano dell'impostazione del discorso a certe teorie generali della fisica attuale, ad esempio a quelle che affrontano il problema dell'origine dell'Universo (*big bang* o eternità) o a quelle che ne dibattono la dimensione infinita o finita (vedi *Introduzione*, par. 10). Non dovrà dunque fare meraviglia che questi stessi versi abbiano sempre gettato nello sconcerto i critici più diversi, tutti comunque abituati a leggere Parmenide in chiave esclusivamente dialettica e logica. Lo stesso Simplicio, che pure mostra, lo abbiamo visto ripetutamente, il più vigile acume nell'interpretarne ad uno ad uno gli enunciati, riuscendo spesso a enuclearne il significato autentico, di fronte al paragone con la superficie sferica si arrende e ripiega sull'ipotesi della pura immagine poetica (*In Aristot. Phys.*, pp. 146-147 Diels):

εἰ δ' 'εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ' τὸ ἓν ὂν φησι, μὴ θαυμάσῃς· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν 'ᾠεὸν ἀργύφεον'; καὶ δῆλον ὅτι τινὰ μὲν τῶν εἰρημένων ὁλοσχερέστερον λεγόμενα...

'Se egli dice l'ente uno "simile a curva di sfera perfetta", non ti devi meravigliare: è infatti in ragione della poesia, che egli accede anche a qualche finzione mitica. In effetti, che differenza c'era tra dire questo e dire come Orfeo (fr. 70 Kern) "uovo d'argento"? È anche evidente che alcune delle sue proposizioni sono dette in senso piuttosto approssimativo...'

Mille e quattrocento anni dopo, Calogero 1932 (*Bibliografia*, sez. C), p. 34, ricalca le orme di Simplicio, non saprei se rendendosene o

non rendendosene conto: "Le aporie del concetto dell'ente come sfera non sono infatti che le aporie della pura idea logico-verbale dell'essere, che non si ontologizza in astratto, ma si vuol anche dare determinatamente nell'intuizione, e per far questo è costretta ad aggiungere movimento alla sua immobilità, figurazione materiale alla sua pura pensabilità, determinazione predicativa alla sua indifferenziata assertorietà esistenziale: quanta δόξα, proprio dal punto di vista parmenideo, nell'ente che essendo sferico non è per esempio cubico!".

55-57. È finito il discorso sulla verità, sta per avere inizio quello sulle opinioni umane. Sono i versi che segnano il passaggio dalla prima alla seconda parte del poema, l'epilogo della prima, l'esordio-protasi della seconda. Riprendono puntualmente il programma espositivo già illustrato dalla Dea alla fine del proemio, fr. 1, vv. 28-32.

55-56. πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης, 'il discorso e il pensiero affidabile, certo, intorno alla verità'. Abbiamo già visto che in Parmenide il sostantivo πίστις e il corrispondente aggettivo πιστός sono organicamente connessi al discorso veritativo, mentre sono estranei e opposti a quello doxastico: vedi sopra, n. al v. 17.

Per ἠδὲ νόημα in clausola di esametro, cfr. Hom. *Hymn. Cer.* 329.

56-57. δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε, 'da questo momento in poi (ἀπὸ τοῦδε) impara le opinioni mortali, umane'. Riprende, con opportuno cambiamento del tempo e del modo verbale, il μαθήσεαι, 'imparerai', del fr. 1, v. 31. Ricordare che chi parla è la Dea e che il 'tu', al quale si rivolge, è il suo ascoltatore umano, Parmenide stesso. Ma perché quest'ultimo dovrebbe 'imparare', 'apprendere', le 'opinioni umane' dalle labbra della Dea dell'ultramondo? Non dovrebbe conoscerle già sulla base appunto della sua esperienza umana pregressa? È un nodo ermeneutico di capitale importanza, su cui i commentatori generalmente sorvolano. È necessario invece puntualizzare il significato esatto del verbo e dell'operazione didattica che la Dea sta per compiere. Nel linguaggio scientifico-filosofico greco, evidentemente a partire proprio da questo periodo, μανθάνω, 'imparare', 'apprendere', assume un senso preciso e forte, divenendo termine tecnico: non indica l'ascoltare e memo-

rizzare una relazione genericamente informativa, un'esposizione elencatoria, bensì l'esser fatto partecipe di un'elaborazione scientifica, di una dimostrazione rigorosa ed esaustiva dei rapporti di identità e differenziazione che legano fra loro i dati bruti dell'esperienza, alla luce di una ricerca e di un approfondimento che vadano al di là della semplice apparenza. Tale è il senso che il verbo ha costantemente e saldamente, ad esempio in Platone. E, in effetti, la Dea non si accinge a un'esposizione descrittiva, ma a una sistematizzazione scientifica enciclopedica. Mentre nel discorso sulla verità assoluta ha definito i caratteri dell'Essere ultimativo, sulla base dei σήματα, degli 'indizi' inequivocabili, desumibili dalla riflessione epistemologica sulle linee di tendenza della ricerca scientifica, ora, nel discorso sulle 'opinioni umane', metterà a disposizione di Parmenide quanto un'analisi scientifica penetrante è già in grado di dire sugli enti apparenti (cose e nozioni correnti), procedendo a tutte le identificazioni oggi possibili, ma restando nonostante tutto nell'orizzonte della pluralità, dato che la ricerca scientifica non è ancora in grado di fornire una dimostrazione esatta di come gli enti concettuali finora enucleati si riconducano a loro volta all'Essere ultimativo. Che tale è l'operazione alla quale si accinge, la Dea lo aveva già dichiarato espressamente alla fine del proemio (fr. 1, vv. 28-32, soprattutto 31-32) e lo ribadirà fra breve (vv. 65-66). Su tutta questa problematica, vedi *Introduzione*, par. 11.

κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, "delle mie parole ascoltando il costrutto ingannevole". Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A), p. 218, sottolinea l'opposizione tra λόγος, 'discorso razionale', sulla verità (v. 55 sg.) e κόσμος ἐπέων, 'discorso poetico', sulle opinioni. La notazione è esatta, ma non deve essere esasperata: sull'irrazionalità e sull'ingannevolezza soltanto relative di questo κόσμος ἐπέων, vedi *Introduzione*, par. 11.

Per κόσμος ἐπέων = 'costrutto di parole poiematico', cfr. Sol. fr. 2, 2 D. = 2, 2 Gentili-Prato, κόσμον ἐπέων ᾠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος, 'componendo un canto, costrutto di parole, invece che un discorso assembleare (in prosa)'; Democr. fr. 21 D.-K., Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων, 'Omero, avendo avuto in sorte una natura incline all'entusiasmo poetico, architettò un costrutto delle parole più varie'; Orph. fr. 14 Kern, ἕκτῃ δ' ἐν γενεῇ καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, 'alla sesta generazione ponete fine al costrutto del canto'; Philit. fr. 10, 3

Powell, ἐπέων εἰδὼς κόσμον, 'esperto nella costruzione poetica delle parole'. Sull'espressione cfr. Gentili 1995[3] (*Bibliografia*, sez. C), p. 69. Sul frammento di Democrito cfr. R. Velardi, *Enthousiasmós. Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone*, Roma 1989, pp. 100-105. L'espressione κόσμος ἐπέων = 'costrutto di parole poiematico' affonda profondamente le sue radici nello spettro semantico tradizionale della parola κόσμος, che già in Omero può significare: 1) 'ordine' *vs.* 'disordine': cfr. ad es. la formula epica εὖ κατὰ κόσμον = 'ben in ordine', 'in bell'ordine', usata ad es. a proposito delle armi disposte a terra accanto ai guerrieri che dormono (*Il.* 10, 472); 2) 'costruzione fatta con arte': ad es. a proposito del Cavallo di Troia (*Od.* 8, 492 sg., ἵππου κόσμον ἄεισον / δουρατέου, 'canta l'architettura del cavallo di legno'), o della toeletta di Era (*Il.* 14, 187); 3) 'ordine, opportunità nel parlare': cfr. ad es. l'espressione negativa formulare εἰπὼν οὐ κατὰ κόσμον, 'avendo parlato fuor di proposito' (ad es. in *Od.* 8, 179); 4) 'ordine giusto nel canto aedico': ad es. *Od.* 8, 489, λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀείδεις, 'perfettamente secondo l'ordine giusto tu canti la vicenda degli Achei' (parole di elogio rivolte da Odisseo all'aedo Demodoco).

In questa semantica tradizionale del termine κόσμος, si istituisce un sottile rapporto oggettivo, dialettico e circolare, tra i suoi diversi significati possibili: tutte le cose, sia quelle naturali sia, a maggior ragione, quelle che sono opera dell'uomo, hanno un 'ordine', una 'struttura'; la poesia, che è opera artigianale per eccellenza, ha a sua volta un 'ordine', una 'struttura'; essendo la poesia μίμησις, 'imitazione' (cfr. Gentili, *loc. cit.*), il suo κόσμος non può che ricalcare il κόσμος della cosa di volta in volta descritta, come il κόσμος della cosa non può non riflettersi nel κόσμος della poesia, se questa è composta a regola d'arte. Se si applica questa griglia di interrelazioni oggettive al caso in esame, il κόσμος delle parole della Dea non può che essere il riflesso verbale del 'cosmo' reale, argomento del suo discorso. Ne sarà più precisamente il διάκοσμος, 'ricognizione sistematica, adeguata alla sistematicità delle cose stesse': vedi più oltre v. 65. Per κόσμος = 'cosmo' in Parmenide, cfr. fr. 4, v. 3 e n. *ad loc.*

Dato che il verso 57 ha inequivocabilmente cesura eftemimere, l'aggettivo ἀπατηλὸν sarà forse da intendere in funzione predicativa piuttosto che attributiva: 'Da questo momento in poi impara le

opinioni umane, ascoltando ingannevole (recependo come ingannevole) il costrutto delle mie parole'.

Per il v. 57, cfr. la rielaborazione antifrastica di Emp. fr. 17, 26 D.-K., σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν, 'ma tu ascolta la sequenza del mio discorso non ingannevole'.

58-64. L'uomo, agli albori della sua storia di essere pensante, postula erroneamente un'opposizione radicale luce-tenebra, sulla quale costruisce la fantasmagoria delle proprie idee/opinioni ed elabora la lingua che le esprime. Che il discorso di Parmenide si riferisca a un lontano passato, è provato dalla sequenza degli aoristi (κατέθεντο, v. 58; ἐκρίναντο, v. 60; ἔθεντο, v. 60); che gli effetti di quella scelta preistorica e inevitabile perdurino secondo lui nel presente, essendosi obiettivati in sistema culturale e linguistico corrente, è provato dal perfetto del v. 59, πεπλανημένοι εἰσίν. Per l'interpretazione generale di questo gruppo di versi, vedi *Introduzione*, par. 11.

Del brano sono state finora date interpretazioni del tutto diverse da questa, variamente fondate su una delle seguenti ipotesi: 1) Parmenide esprimerebbe in proprio una sua teoria degli elementi, una teoria dualistica (luce e tenebra, ovvero fuoco e terra), in contrapposizione alle teorie monistiche dei precedenti filosofi presocratici; 2) Parmenide sosterrebbe che le dottrine dei precedenti fisici ionici, apparentemente monistiche, in realtà implicherebbero un dualismo di fondo (appunto l'opposizione luce-tenebra), e le sottoporrebbe a critica monistica; 3) Parmenide polemizzerebbe contro la mentalità corrente, non intesa però come struttura culturale profonda, determinata *ab antiquo* da esigenze biologiche primarie, ma banalmente come insieme di pregiudizi popolari. Esaustive storie della critica si possono trovare in Untersteiner 1958 (*Bibliografia*, sez. A), pp. CLXIX-CLXXIX; Tarán 1965 (*Bibliografia*, sez. A), pp. 216-230; Reale 1967 (*Bibliografia*, sez. B), pp. 292-320. Seguendo la prassi da me adottata, nel commentario che segue non farò riferimento a spiegazioni che si inquadrino in letture eterogenee rispetto alla mia; mi limiterò invece a mostrare come l'interpretazione da me proposta sia in grado di spiegare l'intero passo, non solo globalmente, ma anche articolatamente, enunciato per enunciato, parola per parola.

58. Lett.: '(Gli uomini) fissarono (κατέθεντο) due forme (μορφὰς... δύο) per nominare (ὀνομάζειν) i loro punti di vista, le loro impres-

sioni (γνώμας)'. Si tratta delle sensazioni aurorali e basilari della luce e della tenebra, connesse con le esigenze vitali elementari dell'animalità umana. Le 'due forme' (appunto 'luce' e 'tenebra') sono sì, già di per se stesse, due parole (*luce* e *tenebra*), ma sono soprattutto 'due forme' della nominazione, due ambiti mentali all'interno dei quali si scaglionano poi tutte le altre parole, implicanti necessariamente o 'luce' o 'tenebra' o una certa mescolanza dell'una e dell'altra: il significato di μορφαί si avvicina molto perciò al concetto linguistico moderno di 'area semantica'. Dunque due aree semantiche generalissime, due strutture categoriali, create dall'uomo in funzione delle sue due sensazioni più urgenti, sulla base delle quali si costruisce successivamente la trama complessa delle parole, degli ὀνόματα. Platone nel *Cratilo*, attraverso il personaggio del parmenideo Ermogene, attribuisce a Parmenide una concezione convenzionalistica del linguaggio, per quanto riguarda in particolare il rapporto tra significante e significato: da questo frammento, e dal successivo fr. 9, risulta evidente che tale concezione si estendeva al significato considerato in se stesso, nel senso che 'per convenzione' (κατὰ συνθήκην) non è solo il significante rispetto al significato, ma già l'individuazione di un certo significato piuttosto che di un altro, l'analisi dell'esperienza per mezzo di un certo sistema di semantemi piuttosto che di un altro. Non sembri allora esagerato affermare che Parmenide anticipa, nella sostanza, la teoria humboldtiana della 'forma interna'.

Per l'uso di μορφή con il significato di 'significato', cfr. Aeschyl. *Prom.* 209 sg., Θέμις / καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία, 'Themis (Giustizia) e Gaia (Terra), unico significato di molti nomi', enunciato con cui si istituisce l'identificazione tra le due dee. Per l'elemento di 'convenzionalità' presente nel significato di κατατίθημι, cfr. Theogn. 717 sg., ἀλλὰ χρὴ πάντας <u>γνώμην</u> ταύτην <u>καταθέσθαι</u>, / ὡς πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν, 'ma bisogna che tutti fissino (stabiliscano una volta per tutte) questo punto di vista, che per tutti la ricchezza ha il valore maggiore' (massima in realtà ironica). Plat. *Phaed.* 79 a può senz'altro essere considerato una parafrasi del verso parmenideo: θῶμεν οὖν βούλει δύο εἴδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀιδές;, 'vuoi che stabiliamo due categorie di tutto ciò che è, l'una del visibile, l'altra dell'invisibile?'; δύο εἴδη, 'due categorie concettuali', ha preso il posto delle μορφαὶ... δύο di Parmenide, evidentemente con lo stesso valore se-

mantico. Cfr. anche Democr. fr. 11 D.-K. (p. 140, 14), γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, 'vi sono due categorie, due specie di pensiero'.

Se si accogliesse la variante testuale γνώμαις, si dovrebbe intendere: 'Gli uomini fissarono due forme, per nominare sulla base delle loro impressioni'.

59. Lett.: 'delle quali (forme) una non è necessario (postulare, καταθέσθαι), e proprio in questo sono usciti fuori di strada'. L'errore umano consiste nell'aver immaginato due figure ontologicamente eterogenee, la luce e la tenebra, ipostatizzandole addirittura in divinità contrapposte, laddove luce e tenebra sono in realtà un unico fenomeno, un solo ἐόν, 'ente', non due: cfr. Heracl. fr. 57 D.-K., διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν, 'Maestro della massa degli uomini è Esiodo: pensano che egli sia sapiente più di qualsiasi altro, lui che non conosceva nemmeno il giorno e la notte; sono in realtà una sola e stessa cosa', su cui vedi sopra, *Introduzione*, par. 5.

Perché Parmenide non ha detto τῶν ἑτέρην χρεὼν οὐκ ἔστιν, espressione molto più ovvia e usuale nella lingua greca? Perché si sarebbe potuto intendere: A) che non è necessario postulare una in particolare delle due forme, mentre l'altra sì, è necessario postularla, ad es. la luce, non la tenebra (o viceversa); B) che non è necessario postulare l'una a caso delle due e bisogna invece postulare soltanto l'una o l'altra a caso, ad es. solo la luce o solo la tenebra, a piacere. Parmenide ha invece voluto dire in maniera inequivocabile che, essendo il fenomeno unitario, bisogna pensare a un solo ente, non a due, in termini astrattamente numerici, un solo ente al quale non è applicabile né l'immagine della luce né quella della tenebra.

60-61 (primo emistichio). Lett.: 'e giudicarono, assunsero (ἐκρίναντο) la figura (δέμας) (di queste due 'forme', μορφαί, v. 58) oppositivamente, in termini oppositivi (ἀντία, avverbio), e stabilirono (ἔθεντο) segni, parole (σήματα) separatamente le une dalle altre (χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων)'; cioè, gli uomini, dopo aver compiuto la distinzione primitiva dualistica, di cui al v. 58 sg., procedettero alla costruzione di due immaginari contrapposti (quello della luce e quello della tenebra) e costruirono due serie di lessemi (visti da Par-

menide nella loro unità di significante e significato) adatti a connotare rispettivamente l'uno e l'altro campo semantico, in maniera assolutamente bipartita. Dall'intuizione primordiale (ed erronea) di una contrapposizione luce-tenebra, l'umanità procede fatalmente alla strutturazione del proprio immaginario e del proprio linguaggio in termini antinomici, che saranno elencati nei versi immediatamente successivi, prima quelli pertinenti alla 'luce' (vv. 61-63), poi quelli pertinenti alla 'tenebra' (vv. 63-64).

La parola σήματα, già usata al v. 7 con il significato di 'indizi' (di ordine scientifico), è qui impiegata nel senso di 'segni di lingua', 'parole'; comparirà di nuovo al fr. 10, v. 2, con il significato di 'astri'. Significati diversi che, del resto, può avere anche la parola italiana *segno.*

61 (secondo emistichio). τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, 'da una parte il fuoco etereo, celeste, della vampa', cioè la luce solare. Cfr. Aeschyl. *Prom.* 22, ἡλίου φοίβῃ φλογί, 'alla vampa fulgida del sole'; *Pers.* 504 sg., φλέγων γὰρ αὐγαῖς λαμπρὸς ἡλίου κύκλος / μέσον πόρον διῆκε θερμαίνων φλογί, 'ardendo con i suoi raggi, il disco splendente del sole penetrò a fondo nel letto del fiume, riscaldandolo con la sua vampa' (il calore del sole scioglie i ghiacci dello Strimone); Soph. *Trach.* 696 sg., ἐς μέσην φλόγα, / ἀκτῖν' ἐς ἡλιῶτιν, 'in piena luce, al raggio solare'. In tutti questi esempi φλόξ è 'la vampa' del sole, il cui lessema, ἥλιος, è sempre esplicitato; nel passo di Parmenide è invece taciuto: in parte perché è sottinteso, ma in parte anche perché, parlandosi di una sensazione primitiva dell'umanità, si vuole insistere sulla nozione generica e indistinta di 'luce solare', lasciando in secondo piano la nozione di 'sole/astro', storicamente e concettualmente successiva.

62. Il verso presenta la seguente stranezza: ogni sua parola è funzionale al contesto, ha precisi riscontri oppositivi in quanto detto dopo riguardo alla tenebra, è perfettamente adeguata allo stile e alla concettualizzazione di Parmenide; senonché il testo è stato certamente trasmesso in maniera erronea, perché l'esametro contiene assurdamente sette piedi! Ha struttura elencatoria; non sarebbe perciò difficile ridurlo alla misura metrica normale espungendo questo o quell'elemento dell'elenco. La strada è stata ampiamente battuta dalla critica e sono stati così di volta in volta espunti: ἀραιόν, nell'ipotesi

che sia una glossa interlineare di ἐλαφρόν, introdottasi surrettiziamente nel testo (Diels); ἐλαφρόν, nell'ipotesi inversa che sia esso glossa di ἀραιόν (Karsten, Bergk); ἑωυτῷ, nell'ipotesi che sia interpolazione esplicativa di un copista o lettore attento al senso, ma non al metro (Gomperz). Sul piano della tecnica ecdotica, appare però immetodico adottare l'una o l'altra di queste correzioni, sia per il fatto stesso che sono tra loro equipollenti e intercambiabili, sia perché ognuna di esse depaupera il testo di un elemento in qualche modo funzionale. Di conseguenza ho deciso di ristampare integralmente il verso nel testo greco, limitandomi a inserirlo tra le due *cruces desperationis*. Ne svolgerò ora il commento, come se fosse corretto, riservandomi di aggiungere alla fine, tra parentesi quadre, una nota testuale, nella quale prospetterò una soluzione nuova, che però mi sembra solo verosimile, non certa o quasi certa.

ἤπιος: Plat. *Phaedr.* 279 b usa l'aggettivo a proposito del calore solare estivo nelle ore pomeridiane: ἀλλὰ ἴωμεν, ἐπειδὴ καὶ τὸ πνῖγος ἠπιώτερον γέγονεν, 'ma andiamo, dal momento che anche l'afa è divenuta più mite'. Ma il contesto è ben diverso: il grado comparativo, ἠπιώτερον, 'più mite', implica che l'afa, la solarità estiva, non è affatto 'mite' se, per mettersi in istrada, è necessario aspettare che divenga 'più mite'. Parmenide non avrebbe potuto affiancare all'espressione 'il fuoco celeste della vampa' (v. 61), insistente fortemente sull'idea di 'fuoco', la specificazione ἤπιον ὄν, 'che è mite'. Il significato più comune dell'aggettivo non è dunque pertinente al contesto; bisognerà perciò orientarsi verso un altro dei suoi significati possibili, in particolare a quello di 'benigno', 'utile', 'propizio': cfr. ad es. *Il.* 4, 218, ἤπια φάρμακα, 'farmaci efficaci'; Aeschyl. *Prom.* 482 sg., ἔδειξα κράσεις ἠπίων ἀκεσμάτων / αἷς τὰς ἁπάσας ἐξαμύνονται νόσους, 'insegnai le misture di farmaci efficaci, per mezzo delle quali curano tutte le malattie'; Hes. *Op.* 787, ἤπιον ἦμαρ, 'giorno propizio', dove si dice che il sesto giorno del mese è 'adatto', dal punto di vista magico-astrologico, a castrare il bestiame e ad erigere recinzioni pastorali, e l'aggettivo ἤπιος, nel contesto più ampio dei vv. 785-789, si presenta come sinonimo di ἄρμενος, 'adatto, adeguato', ed ἐσθλός, 'buono, valido'. Soprattutto l'ultimo esempio è interessante per il nostro caso, in quanto suo referente è un 'giorno utile, buono' ai fini dell'attività lavorativa: se applichiamo per l'appunto questo significato specifico all'ἤπιος di Parmenide, l'aggettivo, che rappresenta la prima delle connotazioni

riferite alla luce solare, trova riscontro puntuale al v. 64 nella prima delle connotazioni riferite invece alla notte, che è ἀδαής, 'cieca', e dunque 'acceca' con la sua oscurità totale, rendendo gli uomini inabili a operare e svolgere le loro attività lavorative. Cfr. l'ottima nota di Untersteiner 1958 (*Bibliografia*, sez. A), p. CLXXIV, n. 27.

ἀραιόν, 'raro, rarefatto': è la seconda delle connotazioni riferite alla luce solare e costituisce l'esatto contrario di πυκινόν, 'denso', che è a sua volta la seconda delle connotazioni riferite alla notte (v. 64).

ἐλαφρόν, 'leggero': è la terza delle connotazioni riferite alla luce solare e costituisce l'esatto contrario di ἐμβριθές, 'pesante', che è a sua volta la terza delle connotazioni riferite alla notte (v. 64). Tra connotazioni diurne e connotazioni notturne si istituisce così in questo passo una corrispondenza biunivoca.

[*Nota testuale al v. 62*. Il verso è citato dal solo Simplicio, tre volte in tre passi diversi del suo *Commento alla Fisica di Aristotele*: pp. 30, ultima riga; 39, 5; 180, 5 Diels. Offro per chiarezza il prospetto di tutte le diverse forme in cui il verso compare:

Prima citazione (p. 30, ultima riga):

ἤπιον τὸ μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑαυτῷ πάντοσε τὠὐτόν (codd. D; E);

ἤπιον ὂν μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑαυτῷ πάντοσε τὠὐτόν (cod. F).

Seconda citazione (p. 39, 5):

ἤπιον ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τὠὐτόν (codd. D; E);

ἤπιον ὂν μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τὠὐτόν (cod. F).

Terza citazione (p. 180, 5):

ἤπιον ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑαυτῷ πάντοσε τὠὐτόν (tutti e tre i codd.: D; E; F).

Si possono fare alcune osservazioni oggettive e alcune ipotesi probabili:

1) Le parole τὸ/ὂν μέγα compaiono solo nella prima citaz. in tutti e tre i codd.

2) Compaiono anche nella seconda citaz., ma solo nel cod. F. Sembra allora di poter inferire che il copista del cod. F, o un suo predecessore, abbia aggiunto le due parole in questa seconda citaz., ricordandosi della prima.

3) Dato che il copista del cod. F, o il suo predecessore, si è così mostrato incline alla correzione del testo, si può allora ipotizzare che nella prima citaz. τὸ μέγα sia la lezione tràdita e ὃν μέγα sia invece correzione metrica di F, intesa a ristabilire la sequenza dattilica.

4) Se le parole τὸ/ὃν μέγα compaiono solo nella prima citaz., sembra ovvio inferire che si tratti di un'interpolazione intervenuta a questo punto del testo nell'archetipo dei tre codici di Simplicio. In effetti sono le sole due parole dell'intero verso la cui eliminazione lascia invariato il senso e non altera la tavola di corrispondenze puntuali tra gli attributi elencati nel verso e quelli riferiti alla notte nel v. 64.

5) Se si accettasse questa linea ricostruttiva, resterebbero da capire la ragione e la modalità dell'interpolazione di τὸ/ὃν μέγα nella prima citaz.

Le cose potrebbero essere andate così. Il copista dell'archetipo, o un suo predecessore, lesse nel codice da cui copiava, soprattutto se scritto in maiuscola, la parola iniziale del verso, ἤπιον (in maiuscola HΠΙΟΝ), come ἢ πῖον. Si chiese allora che cosa potesse significare πῖον, di solito 'grasso, pingue', in riferimento al sole, e giunse alla conclusione che dovesse significare 'grande' (il sole è in effetti grande, molto più grande di qualsiasi altro astro). Ritenne opportuno far partecipi i lettori futuri della sua interpretazione e scrisse nell'interlinea, a mo' di glossa, τὸ μέγα o ὃν μέγα (più probabilmente τὸ μέγα, se teniamo ferma l'ipotesi prospettata al punto 3). La glossa fu poi interpretata da un copista successivo, o da più copisti l'uno indipendentemente dall'altro, non come glossa interpretativa, ma come integrazione derivante da collazione.

È una ricostruzione, come dicevo sopra, verosimile, ma non certa né quasi certa. In effetti è esposta a due obiezioni gravi, anche se non insormontabili:

1) Presuppone che il copista-glossatore dell'archetipo o di un codice precedente fosse bensì sensibile a questioni di significato, ma del tutto ignorante di metrica: ἢ πῖον ἀραιὸν non può essere inizio di esametro (contraddizione del resto non inverosimile per la cultura di un monaco-amanuense dell'alto Medioevo).

2) In base ad essa il testo originario verrebbe ad essere quello della seconda e della terza citaz. di Simplicio: ἤπιον ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν, esametro che presuppone lettura trocaica

di ἤπιον, con perdita di valore sillabico e consonantizzazione dello iota. A titolo di esempio, cito qualche caso analogo di consonantizzazione dello iota o dell'ipsilon antevocalici in età arcaica o tardoarcaica: esametro iscritto sull'Arca di Cipselo a Olimpia, *ap.* Paus. 5, 18, 3 (Μήδειᾱν Ἰάσων γαμέει κτλ., dove la consonantizzazione dello iota iniziale di Ἰάσων è chiaramente denunciata dall'allungamento per posizione della sillaba precedente); Pind. *Pyth.* 5, 28 (Βαττιάδᾱν); 5, 72 (γαρύεται). Un esempio antichissimo può essere ricostruito attraverso la forma epica πότνα, 'veneranda', ricorrente sempre nella formula πότνα θεά/πότνα θεάων, forma che deriva senza dubbio da πότνια, pronunciato con lo iota consonantizzato. Sul fenomeno in generale cfr. L. Radermacher, *Das Epigramma des Didius*, «Sitzungsber. Kais. Akad. Wissensch. Wien», Philol.-hist. Kl., 170, 9, 1912, p. 31 sgg.; *Synizese von Iota*, «Philologus» 84, 1929, pp. 257-259; Schwyzer, *Griech. Gramm.* I, p. 244 sg.; M. L. West, *Greek Metre*, Oxford 1982, p. 14; A. Kapsomenos, *Synecphonesis and Consonantalization of Iota in Greek Tragedy*, in AA.VV., *'Owls to Athens'*, Essays on Classical Subjects Presented to Sir K. Dover, ed. by E. M. Craik, Oxford 1990, pp. 321-330; sui casi pindarici cfr. apparati critici, schemi metrici e note di commento *ad locc.* in *Pindaro, Le Pitiche*, Introduzione, testo critico e traduzione di B. Gentili, Commento a cura di P. Angeli Bernardini, E. Cingano, B. Gentili e P. Giannini, "Fondazione Lorenzo Valla", Milano 1995; 1998².]

62-64. "in sé del tutto omogeneo, / altro rispetto all'altro; anch'esso però in se stesso / notte cieca al contrario": i tre enunciati descrivono con vigorosa efficacia il processo di arbitraria ontologizzazione dualistica attraverso cui l'immaginario umano trasforma un fenomeno unitario, gradualmente articolato al suo interno, in due realtà contrapposte, ciascuna assoluta, priva di graduazione quantitativa. Dal punto di vista scientifico, come aveva già sentenziato Eraclito, luce e tenebra sono la stessa cosa, la luminosità, che, tra il suo massimo e il suo minimo, conosce una serie infinita di gradazioni. Ad esempio, la luce solare, minima all'alba, penombra, chiarore, diviene piena al sorgere del sole sull'orizzonte, continua a crescere mano mano che il sole sale nel cielo, fino al mezzogiorno, poi comincia a decrescere, ritorna chiarore, penombra, buio notturno; ma anche quest'ultimo è ben diverso da se stesso, in rapporto alla presenza o

meno della luna e delle stelle, e alle condizioni atmosferiche. La mente umana ha invece ipostatizzato luce e tenebra in due realtà assolute, contrapposte fra loro, ognuna delle quali è in se stessa del tutto omogenea, proprio come l'Essere ultimativo, ma a sproposito! Rileggere sopra, vv. 11; 27-30; 34 sg.; 49-54. Tra l'una e l'altra invece si pone uno iato incolmabile, un rapporto di eterogeneità altrettanto assoluta ("altro rispetto all'altro"): la continuità del reale viene così denegata anche a livello di singolo fenomeno, di quel singolo fenomeno arbitrariamente isolato, e per giunta spaccato in due, dalla soggettività umana ai suoi primi passi, in funzione di certe sue esigenze primarie. E, con il dualismo, è nato lo spettro della nascita dal nulla (cfr. sopra, v. 17 sg.).

64. Per gli attributi della notte, vedi quanto già detto sopra, nelle note al v. 62.

νύκτ' ἀδαῆ, 'notte cieca'. L'aggettivo ἀδαής qui non è soltanto qualificativo ('la notte che, in quanto tale, è cieca'), ma anche specificante: 'la notte, non una qualsiasi notte, ma quella che è cieca, cioè assolutamente oscura, non illuminata né dalla luna né dalle stelle'. È appunto tale notte assoluta che si oppone ontologicamente alla luce assoluta, nell'immaginario assolutizzante degli uomini.

Perché la notte, oltre a essere 'cieca', è 'densa' e 'pesante'? Perché nell'immaginario umano, come alla luce si associa tutto ciò che è leggero e tende verso l'alto, alla notte si associa tutto ciò che è greve e tende verso il basso. La notte assoluta, l'Ade, è nelle viscere della terra. Dunque, secondo Parmenide, l'esperienza umana, non la realtà oggettiva, è effettivamente analizzabile a partire da due elementi irriducibili, che possono essere chiamati indifferentemente 'luce' e 'tenebra' o 'fuoco' e 'terra', essendo 'luce' = 'fuoco' e 'tenebra' = 'terra'. Su queste identità nella dottrina parmenidea concordano tutte le fonti antiche, alle quali sfuggì tuttavia che gli 'elementi' di Parmenide sono di ordine ben diverso rispetto agli 'elementi' delle altre dottrine presocratiche.

65-66. La Dea (Parmenide) farà una ricognizione razionale sistematica (διάκοσμος) delle idee/opinioni umane, in modo che non siano più elementi di errore, ma oggetti di riflessione consapevole. Cfr. nn. ai frr. 1, v. 32; 7/8, vv. 56-57. Proprio come κόσμος del v. 57, anche διάκοσμος ha in questo verso la duplice valenza di 'organizza-

zione sistematica del discorso scientifico' e di 'organizzazione sistematica della realtà, oggetto del discorso scientifico'.

Questa è la più antica occorrenza a noi nota del termine διάκοσμος, che sarà poi ripreso dagli atomisti Leucippo e Democrito.

τῶν iniziale del v. 65 è correzione di Karsten, rispetto a τὸν, trasmesso dai codici. Correzione che mi sembra opportuna, perché τὸν verrebbe a essere una sorta di pronome-articolo sintatticamente staccato dal sostantivo cui si riferisce, διάκοσμον, in maniera poco giustificabile in rapporto al senso della frase.

γνώμη, caso nominativo. In considerazione del fatto che, nella tradizione manoscritta, lo iota finale dei dittonghi a prima vocale lunga poteva essere o non essere segnato, a piacere del copista, alcuni editori moderni stampano γνώμῃ, al caso dativo; ne viene fuori una proposizione di significato leggermente diverso, a mio giudizio meno soddisfacente: 'sì che mai nessuno dei mortali possa sviarti con la sua opinione'.

Fr. 9

Fonte:
Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 180, 8-14 Diels.

Interpretazione generale:
È importante tenere ben presente il modo in cui Simplicio cita i quattro versi. Dopo aver affermato che Parmenide, nella parte del poema riguardante la *dóxa*, poneva due 'elementi' o 'principi' opposti della realtà fisica (τῶν φυσικῶν ἐναντίας... τὰς ἀρχάς), ravvisandoli rispettivamente nel 'fuoco'/'luce'/'caldo' (πῦρ/φῶς/θερμόν) e nella 'terra'/'notte'/'freddo' (γῆ/νύξ/ψυχρόν), cita a riprova fr. 7/8, vv. 58-64, e, subito dopo, fr. 9, introducendolo con le parole: καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν (sottinteso Παρμενίδης λέγει), 'e dopo poco Parmenide dice'. Dunque nel testo del poema, che Simplicio teneva sott'occhio, i versi del fr. 9 seguivano fr. 7/8, vv. 58-64 a distanza di pochi versi; si potrebbe persino ipotizzare che ne fossero separati soltanto dagli ultimi due versi del nostro fr. 7/8, cioè dai vv. 65-66: comunque costituivano senza dubbio la prosecuzione dello stesso discorso. Coxon (*Bibliografia*, sez. A) ha voluto sottovalutare, non si capisce bene perché, la testimonianza oculare di Simplicio, e ha collocato il fr. 9 (= 11 Coxon) tra quelli di argomento astronomico, pervenendo così al bel risultato di travisarne il senso.

Dunque, dopo aver individuato nella luce e nella tenebra i due principi antitetici dell'esperienza umana (fr. 7/8, vv. 58-64), Parmenide precisa, con i versi del fr. 9, che essi debbono essere di conseguenza quantitativamente equipollenti: se ogni rappresentazione umana non può sussistere altrimenti che come parte della luce o parte della tenebra o mescolanza in una proporzione determinata di luce e tenebra, e così, inversamente, ogni rappresentazione oppo-

sta, ne consegue che luce e tenebra hanno identica presenza ed estensione.

Questa è l'acquisizione teorica espressa dal frammento. Essa costituiva del resto un principio profondamente radicato nell'orizzonte filosofico della cultura pitagorica, alla quale Parmenide stesso apparteneva (vedi *Introduzione*, par. 6). Alessandro Poliïstore, storico della filosofia vissuto nel I secolo a.C., lo enunciava nel modo seguente: ἰσόμοιρά τ' εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρόν, καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν, 'luce e tenebra, caldo e freddo, secco e umido, hanno egual parte nel cosmo (eguale quota di partecipazione alla realtà cosmica)' (*ap.* Diog. Laert. 8, 26). Empedocle, anch'egli pitagorico a suo modo e costantemente attento alle posizioni di Parmenide, così diceva a proposito dei quattro elementi e dei due principi attivi da lui postulati: ταῦτα γὰρ ἶσά τε πάντα καὶ ἥλικα γένναν ἔασι, 'questi sono tutti eguali e coetanei' (fr. 17, 27 D.-K.). Alcmeone, *grosso modo* contemporaneo di Parmenide, grande maestro della scuola medica crotoniate, fiorita in pieno clima pitagorico, affermava: τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ ξηροῦ, ψυχροῦ θερμοῦ, πικροῦ γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικήν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῇ θερμότητος ἢ ψυχρότητος..., 'è costitutiva della salute l'equipollenza delle forze, umido e secco, freddo e caldo, amaro e dolce, e via di seguito, mentre la monarchia fra questi elementi è produttrice di malattia: è distruttiva la monarchia di ciascuno dei due (elementi di ogni coppia di opposti). La malattia dunque si produce, ad esempio, per il prevalere del caldo o del freddo... ecc.'. Il discorso di Alcmeone si colloca a livello di fisiologia degli organismi viventi (e perciò mortali), non a livello cosmologico: ma è evidente che il principio medico dell'equilibrio (instabile) tra gli opposti all'interno del corpo umano è conseguenza diretta del principio fisico generale dell'equilibrio (stabile) tra gli elementi primigeni all'interno della realtà complessiva delle cose, animate e inanimate.

Traduzione-parafrasi:

"E dal momento che tutte le cose sono state chiamate 'luce' e 'notte' (cioè hanno ricevuto il loro nome in base al loro rapporto con l'area semantica della 'luce' e/o con l'area semantica della 'tenebra'),

e che (più specificamente) queste cose (τά) sono state chiamate (sottinteso ancora ὀνόμασται) in ragione delle influenze loro (cioè della 'luce' e della 'tenebra') su queste e su quelle (cioè, dal momento che ogni cosa o, per meglio dire, ogni idea umana ha ricevuto un nome che la individui sulla base della sua dislocazione fra 'luce' e 'tenebra'), il tutto, l'universo (πᾶν) è pieno egualmente di luce e notte oscura, dell'una e dell'altra in parti eguali (ἴσων ἀμφοτέρων), poiché nulla, nessuna cosa (μηδέν) può non appartenere né all'una né all'altra (cioè, nessuna cosa può appartenere a qualche ulteriore area semantica che non abbia nulla a che fare né con la 'luce' né con la 'tenebra', ma dovrà necessariamente essere concepita o come parte dell'area semantica della 'luce' o come parte dell'area semantica della 'tenebra' o come mescolanza quantitativamente determinata dell'una e dell'altra)".

Se l'ideologia e il linguaggio umano si sono costruiti a partire da quelle due idee-base o aree semantiche oppositive, nessuna idea più particolare, elaborata successivamente, può essere estranea a entrambe, ma apparterrà o senza residui alla 'luce' o senza residui alla 'tenebra' o sarà in parte di 'luce' in parte di 'tenebra'. Ma ogni idea si oppone a un'altra specularmente opposta: se dunque un'idea appartiene alla 'luce', l'idea contraria appartiene alla 'tenebra', e viceversa; se un'idea è costituita ad esempio di 2/3 di 'luce' e di 1/3 di 'tenebra', l'idea opposta è costituita di 1/3 di 'luce' e 2/3 di 'tenebra'. Ne consegue che, nell'economia del cosmo pensato dall'uomo, 'luce' e 'tenebra' hanno pari estensione.

Parmenide riprende così il principio pitagorico dell'equipollenza degli opposti, reinterpretandolo nei termini della sua psicologia della percezione umana e della sua filosofia del linguaggio. Per la concezione delle idee-corpi come miscugli determinati di 'luce' e 'tenebra', vedi ad es. fr. 12, v. 2, e fr. 16. Empedocle la farà propria, adattandola alla teoria dei quattro elementi, e la applicherà in maniera tanto sistematica quanto avventata, determinando in termini frazionari la composizione di ogni cosa da lui trattata nel poema *Sulla natura* (x/a fuoco; y/a aria; z/a acqua; k/a terra).

1. Per αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα a inizio di esametro, cfr. *Od.* 5, 76, αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα.

ὀνόμασται: terza persona singolare dell'indicativo perfetto medio di ὀνομάζω. La forma normale è ὠνόμασται, e così è data dai

codici di Simplicio, ma gli editori hanno corretto il testo tràdito (e grammaticalmente ineccepibile) per ovvie ragioni metriche, sebbene la forma ὀνόμασται non risulti altrimenti attestata. È vero però che per altri verbi risultano attestate nella letteratura arcaica, soprattutto di area ionica, forme di perfetto senza raddoppiamento: cfr. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* I, p. 766 sg.; vedi anche la nota *ad loc.* di Coxon (*Bibliografia*, sez. A), p. 232 sg.

2. κατὰ σφετέρας δυνάμεις, 'secondo l'efficacia di queste (cioè, della luce e della tenebra)'. Interpreto l'aggettivo possessivo in senso non riflessivo, nel senso di *earum*, non di *suas*: per tale accezione, cfr. ad es. *Il.* 9, 327; Pind. *Pyth.* 10, 38. L'intero enunciato in latino suonerebbe: *eaeque res nominantur secundum earum (lucis et noctis) virtutes in alias aliasque ipsarum rerum.*

3. πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, "tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile". Cfr. fr. 7/8, v. 29, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος, 'ma tutto è pieno di essere'. L'epos filosofico, ai suoi inizi, comincia a elaborare un formulario suo proprio e queste formule nuove, come quelle antiche dell'epos eroico, sono aperte alla polisemia: πᾶν πλέον ἐστὶν / πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν (a seconda della posizione metrica), seguito da genitivo, si applica indifferentemente alla pienezza disomogenea del mondo fenomenico e alla pienezza omogenea dell'Essere. Vedi *Introduzione*, par. 13, n. 124.

4. ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν, 'poiché nessuna cosa può non appartenere né all'una né all'altra'.

Fr. 10

Fonte:
Clem. Alex. *Strom.* 5, 138 (II, p. 419, 12 Stenzel).

Interpretazione generale:
La Dea preannuncia che passerà a illustrare il firmamento, nella sua origine e nella sua struttura. Mentre siamo abbastanza bene informati dai frammenti superstiti e da varie testimonianze antiche su come Parmenide concepisse il sistema astronomico, non siamo viceversa in grado di immaginare in che modo egli ne spiegasse la genesi in una sorta di storia cosmica. Empedocle, fr. 38 D.-K., ispirandosi a lui, introdurrà la sezione astronomica del suo poema *Sulla natura* con parole molto vicine a quelle di questo frammento e del successivo.

1. αἰθερίην... φύσιν, 'la natura eterea', 'la natura dell'etere'. Con αἰθήρ, 'etere', Parmenide intende l'atmosfera più pura, rarefatta e stabile, nella quale sono librati e ruotano gli astri, mentre, come ci informa Aezio (2, 7, 1 = test. 37 D.-K.), chiamava ἀήρ, 'aere', 'aria', quella sublunare, dislocata intorno alla superficie terrestre, da lui concepita come meno pura, più densa e soggetta al sommovimento eolico. La distinzione terminologica, forse già emersa nell'insegnamento dei fisici precedenti, tende a divenire canonica nel linguaggio filosofico posteriore.

1-2. τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα, 'e tutti gli astri (che si trovano) nell'etere'. Il termine σήματα, 'segni', compare per la terza e ultima volta nei frammenti del poema, anche questa volta con un significato differente da quello delle precedenti occorrenze: vedi so-

pra, n. al fr. 7/8, vv. 60-61 (primo emistichio). Qui assume il significato concreto di 'astri', uno dei significati normali della parola nella lingua greca, fin dalla sua fase più antica: cfr. ad es. *Il.* 22, 30, dove la costellazione Sirio, definita ἀστήρ al v. 26, è qualificata κακὸν σῆμα, 'segno cattivo', in quanto il suo sorgere coincide con la calura estiva, durante la quale imperversano le febbri malariche. In effetti gli astri sono appunto *segni* molto precisi per la determinazione del tempo orario e stagionale e per l'orientamento dei naviganti in mare; ecco perché la stessa vicenda semantica si è riprodotta identica in latino con *signum* e in italiano con *segno* (ad es. "i segni dello zodiaco").

2-3. καθαρῆς εὐαγέος ἠελίοιο / λαμπάδος ἔργ' ἀΐδηλα, 'le operazioni invisibili della lampada (fiamma/luce) pura del sole splendente'.

Perché la fiamma/luce del sole sia καθαρή, 'pura', si chiarirà meglio al fr. 12, vv. 1-2 (vedi nn. *ad loc.*). Per l'espressione, cfr. Pind. fr. 108 b Snell-Mähler, σέλας καθαρὸν ἀμέρας, 'il raggio puro del giorno'.

εὐᾱγής = 'splendente' ed εὐᾰγής = 'puro, santo' sono parole diverse per etimo e significato. Qui si tratta della prima, come dimostra la necessità metrica.

ἔργ' ἀΐδηλα, "l'opere ignote": l'aggettivo ἀΐδηλος (ἀ- privativo + radice ἰδ-, 'vedere') può significare: a) 'che rende invisibile, cioè distrugge', 'distruttivo'; b) 'oscuro, ignoto, sconosciuto'. È riferito appunto al fuoco in *Il.* 2, 455, ἠΰτε πῦρ ἀΐδηλον ἐπιφλέγει ἄσπετον ὕλην, 'come fuoco rovinoso incendia una selva immensa'. Il confronto col passo omerico indurrebbe a scegliere il primo significato e a interpretare l'espressione parmenidea come 'gli effetti distruttivi'. Ma si avvertirebbe una forte contraddizione con una delle qualifiche fondamentali della fiamma/luce solare enunciate programmaticamente nel fr. 7/8, v. 62, ἤπιον, 'utile' (al lavoro umano). Meglio allora orientarsi verso il secondo significato e intendere 'operazioni invisibili': in effetti, le influenze che il sole esercita sul mondo terrestre (ad es. evaporazione delle acque, stimolo alla crescita vegetale, ecc.) non sono visibili nel loro attuarsi, nel loro processo causativo, debbono perciò essere ricostruite e postulate scientificamente, attraverso il ragionamento applicato all'esperienza.

Per il nesso ἔργ' ἀΐδηλα, cfr. Hes. frr. 30, 17; 60, 2 Merkelbach-

West (rispettivamente nel secondo-terzo piede e in clausola dell'esametro).

ὁππόθεν ἐξεγένοντο, 'da dove nacquero'. La proposizione interrogativa indiretta non può avere come soggetto sottinteso soltanto l'ultimo termine dell'elenco, cioè 'le operazioni invisibili della fiamma/luce pura del sole splendente': se così fosse, trattandosi di un plurale neutro (ἔργα), il verbo avrebbe dovuto essere coniugato al singolare, ἐξεγένετο; si riferisce perciò a tutti i termini elencati ai vv. 1-3. Dunque la Dea sembra promettere una vera e propria storia del cosmo, una teoria del formarsi dell'etere e del sistema di astri che ruotano intorno alla terra, e il concetto è ribadito poi in particolare per la luna al v. 5, καὶ φύσιν, 'e la genesi', e per l'οὐρανός, 'cielo', concepito come la sfera celeste più esterna, al v. 6, ἔνθεν ἔφυ, 'donde sia nato'. Parmenide narrava di un'esplosione iniziale, di una sorta di *Big Bang*? Ma di che? Perché? Non abbiamo dati per abbozzare una risposta.

5. οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, 'il cielo che tiene all'intorno (tutto il resto)'. L'*ouranós* è concepito come uno strato di etere duro, rigido (στερεόν), in forma di corona sferica, che racchiude in sé l'etere immenso nel quale ruotano gli astri lungo orbite via via più vicine alla terra, lo strato di aria che avvolge la terra e la terra stessa; è la corona sferica più ampia ed estrema, che garantisce l'equilibrio e la tenuta dell'intero sistema. Cfr. v. 6 sg.; Aët. 2, 7, 1 = test. 37 D.-K. Svolge, nei confronti dell'universo astronomico visibile, la stessa funzione che l'Ἀνάγκη, la Necessità, svolge nei confronti dell'Essere assoluto: cfr. fr. 7/8, v. 35 sg., in particolare ἀμφὶς ἐέργει in causola di esametro. Ma, in ultima analisi, è esso stesso determinato dall''Ἀνάγκη/Necessità: vedi oltre, v. 6 sg.

Cfr. anche *Od.* 1, 53 sg., ἔχει δέ τε κίονας αὐτὸς / μακράς, αἳ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι, 'e regge egli stesso le lunghe colonne che *tengono a distanza* la terra ed il cielo'. Qui la formula ἀμφὶς ἔχειν (sempre in clausola di esametro) ha un significato diverso: 'tenere a distanza, dividere, separare'; ma il soggetto dell'enunciato è, come in Parmenide, il cardine cosmico, raffigurato miticamente nella divinità di Atlante.

6-7. ἔνθεν: l'avverbio di moto da luogo è usato qui in senso non dimostrativo ('da lì'), ma interrogativo ('da dove').

καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν 'Ανάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων, 'e come trascinandolo lo legò il Destino a tenere i confini degli astri'. L''Ανάγκη, 'la Necessità, il Destino', che governa i fenomeni e ne determina sia il divenire sia la costanza, è la stessa che costringe l'Essere totale alla sua immutabilità-immobilità assoluta: cfr. fr. 7/8, vv. 35-37. E ritorna puntuale, anche nel nuovo contesto, l'immagine prometeica dell'incatenamento! Non può non venire in mente la testimonianza di Aezio, 1, 25, 3 = test. 32 D.-K.: Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν, 'Parmenide e Democrito (affermano) che tutte le cose sono secondo necessità; e che questa stessa è destino (cfr. fr. 7/8, v. 42), giustizia (cfr. fr. 7/8, v. 19), provvidenza e artefice del cosmo'. Con l'ultima specificazione, 'artefice, fattrice del cosmo', Aezio, o meglio la sua fonte, sembra riferirsi proprio al nostro passo e a quello ben più ampio in cui doveva essere illustrato il processo di formazione-creazione del cosmo celeste.

Fr. 11

Fonte:
Simpl. *In Aristot. De caelo*, p. 559, 20 Heiberg.

Interpretazione generale:
Sotto un certo aspetto, sembra un doppione del fr. 10, un'altra enunciazione, con parole diverse e più sintetica, dei temi astronomici da affrontare. Non possiamo immaginare come i due passi fossero concretamente dislocati nel testo, in maniera da non apparire (e non essere) inutile ripetizione l'uno dell'altro.

Per l'impostazione illocutoria e per una serie di termini comuni, ricorda da vicino la protasi-invocazione alle Muse della *Teogonia* di Esiodo (vv. 108-115); cfr. in particolare v. 108, εἴπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο; 110, ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν; 113, ἠδὲ καὶ ὡς τὰ πρῶτα πολύπτυχον ἔσχον Ὄλυμπον; 115, καὶ εἴπαθ' ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.

2. αἰθήρ τε ξυνός, 'l'etere comune': in esso sono immersi tutti i corpi celesti menzionati prima e dopo, il sole, la luna, la Via Lattea, gli astri in genere, la terra stessa, circondata immediatamente dalla corona sferica dell'aria ma, al di là di questa e insieme a questa, immersa a sua volta nella corona sferica dell'etere. È appunto in questo senso che l'etere è 'comune' a tutti gli altri elementi elencati.

γάλα τ' οὐράνιον, "il latte celeste": la Via Lattea.

2-3. Ὄλυμπος / ἔσχατος, "l'Olimpo / ultimo". Si riferisce chiaramente all'οὐρανός, 'cielo', "che tutto circonda" e "Necessità lo porta e l'inchioda a far da limite agli astri" (fr. 10, vv. 5-7). È dunque

'ultimo, estremo', rispetto a tutto il resto, la più esterna delle sfere cosmiche concentriche.

In Omero e in Esiodo, l'Olimpo, il monte altissimo sulla cui vetta soggiornavano gli dei, e l'οὐρανός, il 'cielo', sono di solito due cose ben diverse; non mancano tuttavia passi che suggeriscono una sorta di assimilazione. Ad esempio, in *Od.* 20, 103, si narra che Zeus lancia un tuono dall'Olimpo, ma subito dopo si dice che ha tuonato ἀπ' οὐρανοῦ ἀστερόεντος, 'dal cielo stellato'; in Hes. *Theog.* 689-691, Zeus lampeggia e tuona ἀπ' οὐρανοῦ ἠδ' ἀπ' Ὀλύμπου, 'dal cielo e dall'Olimpo'. In *Il.* 5, 749-751, sembra esserci identificazione vera e propria: si parla della porta del cielo e dell'Olimpo. La *ratio* dell'assimilazione-identificazione è evidente: l'Olimpo è così alto che la sua vetta tocca il cielo, è nel cielo; soprattutto interferiscono fra loro due concezioni concorrenti della dimora divina, entrambe mitiche, ma una più concretamente topografica (l'Olimpo), l'altra tendente a una sublimazione deantropomorfizzante (l'alto dei cieli). Parmenide enfatizza l'identificazione, secondo un programma preciso di reinterpretazione del *pantheon* tradizionale nei termini della sua filosofia (vedi sopra, *Introduzione*, par. 14). Al riguardo è molto chiara la testimonianza di Cic. *De nat. deor.* 1, 11, 28 = test. 37 D.-K.:

Nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae simile efficit, στεφάνην appellat, continentem ardorem lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest. multaque eiusdem <modi> monstra, quippe qui Bellum, qui Discordiam, qui Cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus...

"In effetti Parmenide (inserisce nel suo discorso) un elemento di finzione: immagina qualcosa di simile a una corona, che chiama στεφάνη, una sfera che contiene l'ardore della luce e circonda il cielo, che egli chiama dio; mentre nessuno potrebbe sospettare in esso figura divina e sensibilità. E molte altre mostruosità dello stesso tenore, dal momento che trasforma in divinità la Guerra, la Discordia, il Desiderio e le altre cose dello stesso genere, che pure sono distrutte dalla malattia o dal sonno o dalla dimenticanza o dall'invecchiamento; e lo stesso fa con gli astri..." (Cicerone mette in bocca que-

ste parole a Velleio, uno dei personaggi del dialogo che, in quanto epicureo, ha un atteggiamento ostile nei confronti di Parmenide).

3. ἄστρων θερμὸν μένος, "l'empito caldo degli astri". Cfr. Hom. *Hymn. Ap.* 371, ἱερὸν μένος ἠελίοιο, 'la vampa sacra del sole'.

3-4. ὡρμήθησαν / γίγνεσθαι, "(come, πῶς, v. 1) si mossero al nascimento". Il baricentro del frammento è sul tema già evidenziato a proposito del frammento precedente, cioè sul problema della nascita, della formazione delle sfere e dei corpi celesti. La questione genetica sembra fare aggio sulla descrizione sincronica; il divenire è quasi più rilevante dell'essere: non per nulla siamo nel regno della δόξα!

Fr. 12

Fonti:
Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 39, 12 Diels: vv. 1-3.
Simpl. *In Aristot. Phys.*, p. 31, 10 Diels: vv. 2-6.

Interpretazione generale:
Simplicio presenta i sei versi a sostegno della propria interpretazione della teoria parmenidea degli elementi, senza parlare del loro contenuto astronomico. Ma Aezio (2, 7, 1 = test. 37 D.-K.) sunteggia una dottrina contenuta nel poema, nella quale essi palesemente si inquadrano: Parmenide analizzava lo spazio astronomico distinguendolo in una serie di "corone" (στεφάναι), cioè di corone sferiche concentriche, in ognuna delle quali si dislocava un astro, o anche più astri considerati equidistanti dalla terra, che occupava il centro del sistema; la corona più esterna, che faceva da confine all'universo visibile, era costituita da uno strato di etere rigido, cui seguiva immediatamente (in direzione del centro) un'altra corona di etere rarefatto e igneo, denominata οὐρανός, l' Ὄλυμπος ἔσχατος, 'l'ultimo Olimpo', che abbiamo visto menzionato nel fr. 11. La notizia di Aezio trova piena conferma nella testimonianza di Cic. *De nat. deor.* 1, 11, 28 = test. 37 D.-K. (da noi riportata per esteso nella nota al fr. 11, vv. 2-3), oltre che nei frammenti superstiti (10; 11; 12).

La teoria astronomica delle sfere era stata introdotta da Anassimandro, sia pure in una versione alquanto diversa e più rozza (vedi *Introduzione*, par. 3), ma, al di là di lui, affondava le radici in una concezione tradizionale-popolare, che trova espressione nella descrizione omerica dello scudo di Achille (*Il.* 18, 483-489), in particolare dove si dice: τείρεα πάντα, τά τ' <u>οὐρανὸς ἐστεφάνωται</u>, 'tutte le costellazioni, di cui *s'incorona il cielo*'.

Il discorso ha un'impostazione marcatamente narrativa: v. 1, πλῆντο, 'si riempirono'. Sembrerebbe dunque che la dea stia dando corso alla sua promessa di fare la storia della formazione del cosmo astronomico (vedi sopra, frr. 10 e 11, con le note di commento): ad un certo momento, le sfere celesti 'più strette', cioè quelle più interne e vicine alla terra, furono invase da colate di fuoco puro, mentre le sfere celesti più esterne e lontane dalla terra furono invase da un impasto magmatico di fuoco e di notte. Purtroppo non siamo informati su come, nella ricostruzione di Parmenide, questi strati sferici incandescenti si siano poi raggrumati nei corpi discreti degli astri: possiamo solo azzardare l'ipotesi che a provocare questo processo successivo di accorpamento sia stato il movimento vorticoso delle sfere stesse, ruotanti intorno al centro del sistema. Sulla nozione di 'vortice' nella cultura greca, cfr. Perilli 1996 (*Bibliografia*, sez. C).

Nella corona mediana opera "la dèmone che governa tutte le cose" (v. 3). Giustamente Simplicio vede in essa il principio attivo, secondo la terminologia accademico-peripatetica da lui usata τὸ ποιητικόν, 'ciò che forma', la 'forza' che mette in movimento gli elementi materiali (luce e tenebra), inducendoli alla formazione e alla dissoluzione dei fenomeni, e la pone sullo stesso piano della coppia oppositiva Amore-Odio, postulata da Empedocle (oltre ai due passi nei quali sono riportati i versi, cfr. *In Aristot. Phys.* 34, 12 Diels). Tale interpretazione però non esaurisce la gamma semantica di cui è investita la dèmone: soprattutto non rende conto del fatto che, essendo dislocata in una sfera celeste determinata, è verosimile la sua identificazione anche con un'entità astrale concreta, concepita come la fonte fisica dell'influenza formativa.

La dèmone "governa tutte le cose" nel senso specifico che "è regina assoluta del coito, del parto dolente, / quanto è femmineo spinge a unirsi col maschio e invece / quanto è maschile col più femminile" (vv. 3-6); inoltre è la generatrice di Ἔρως, 'Amore' (fr. 13, con la testimonianza di Simpl. *In Aristot. Phys.* 39, 18). Nel *pantheon* tradizionale la dea dell'amore è Afrodite ed è appunto lei la madre di Eros (cfr. ad es. Sim. fr. 575 P.). Introducendo la citazione del fr. 13, Plut. *Amat.* 13, 756 f, scrive: Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον, 'Parmenide presenta Eros come la prima fra le opere di Afrodite'. Delle due l'una: o Plutarco dava per scontata l'i-

dentificazione dèmone-Afrodite, sulla base degli stessi indizi che abbiamo or ora sottolineati, o la trovava espressa a tutte lettere nel testo del poema.

Abbiamo visto che Parmenide fu lo scopritore dell'identità di Espero e Fosforo, due astri fino ad allora ritenuti diversi (vedi *Introduzione*, par. 7), e sappiamo bene che questo astro, in quanto unico, fu identificato dai Greci con la dea Afrodite ed ebbe senz'altro il nome di Afrodite (Venere per i Romani). Sorge allora spontanea l'ipotesi che sia stato Parmenide stesso, appena compiuta l'identificazione astronomica, ad aver suggerito l'associazione teologica e ad aver battezzato l'astro da lui scoperto. Ipotesi ovvia che curiosamente, a quanto mi risulta, non è stata ancora mai prospettata dalla critica.

Viceversa la critica ha spesso insistito nell'identificare e unificare in una stessa entità divina tutte le dee che figuravano nel poema: ad es. la dèmone di fr. 1, v. 3; la Giustizia di fr. 1, v. 14, e di fr. 7/8, v. 19; la Dea di fr. 1, v. 22, che è poi la *persona loquens* di tutto il poema; la Necessità di fr. 7/8, v. 35 e di fr. 10, v. 6; la Moira/Destino di fr. 7/8, v. 42; infine la dèmone del brano in esame; per poi assimilare quest'unica grande dea con l'Essere. Si muoveva in questa direzione già la critica antica (cfr. ad es. Aët. 2, 7, 1 = test. 37 D.-K., già più volte cit.) e si spinse molto oltre Untersteiner 1958 (*Bibliografia*, sez. A), pp. LXVI-LXXIX; *passim*, il quale parlava di "dea polimorfa", con l'immancabile rinvio a quello che fu il chiodo fisso della sua vita di geniale filologo-filosofo, cioè alla grande dea della religiosità mediterranea, pre-olimpica e pre-greca. A prescindere da quest'ultimo spunto, francamente inaccettabile, tale impostazione critica è tutt'altro che priva di basi oggettive: in certa misura trova riscontro nei frammenti del poema e nelle testimonianze antiche, nonché nel monismo sostanziale dell'approccio parmenideo. Tuttavia non deve essere spinta oltre certi limiti: Parmenide, come abbiamo più volte evidenziato, reinterpretava il politeismo tradizionale nei termini della sua filosofia; dunque ognuna di queste entità divine doveva necessariamente mantenere un suo ruolo specifico e individuante. Soprattutto non bisognerebbe mai obliterare con eccessiva disinvoltura la dimensione "drammatica" del testo: ad esempio, la Dea del fr. 1, v. 22, è colei che parla a Parmenide, era la locutrice immaginaria dell'intero poema, a partire dal ventiquattresimo verso in poi; la dèmone

del fr. 12, v. 3 sgg., è un personaggio della sua esposizione, al quale la Dea si riferisce in terza persona, implicando con ciò stesso che la dèmone sia altro da sé.

[*L'interpretazione di Coxon*. Abbiamo visto che Aët. 2, 7, 1, e Cic. *De nat. deor.* 1, 11, 28, raccolti entrambi nella test. 37 D.-K., ci ragguagliano, l'uno più minutamente, l'altro più sinteticamente, sulla teoria delle στεφάναι, cioè delle corone sferiche concentriche in cui si articola lo spazio astronomico. La pertinenza del fr. 12 alla sezione del poema dedicata a questa teoria è certa, dal momento che Aezio elenca esplicitamente tra le στεφάναι "quella più centrale rispetto a tutte le altre (τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις)... che (Parmenide) chiama anche dèmone governatrice (ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν... ἐπονομάζει)": è evidente il riferimento ai vv. 3-6, che dunque facevano parte del brano sunteggiato da Aezio, o meglio dalla sua fonte, che ebbe accesso diretto al testo. Altre due fonti, Posidon. fr. 49 Edelstein-Kidd (*ap.* Strab. 2, 2, 1, C 94), e Aët. 3, 11, 4, raccolte entrambe nella test. 44 a D.-K., ci ragguagliano invece su un'altra teoria, quella delle ζῶναι, 'zone', in cui la superficie sferica celeste si articola in base alle latitudini critiche rappresentate dall'equatore, dai tropici e dai poli (due zone tropicali, due temperate e due polari). Questa seconda teoria era evidentemente esposta anch'essa nella parte astronomica del poema, ma in un passo diverso e successivo.

Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A), pp. 234-244, compie un'operazione davvero curiosa: interpreta il fr. 12 alla luce delle due fonti della test. 44 a D.-K., dunque in termini di 'zone'; a questo punto, data l'evidente attinenza di Aët. 2, 7, 1 al fr. 12, è costretto a riferire alla stessa teoria anche le due fonti della test. 37 D.-K.; prescinde dalla chiara distinzione concettuale e terminologica tra στεφάναι e ζῶναι; spiega le gravi incongruenze, che derivano da questa sua arbitraria interpretazione della test. 37 D.-K., attribuendo ad Aezio o alla sua fonte una lunga serie di improbabili fraintendimenti, per cui un testo che parlava di zone latitudinali sarebbe stato letto come se parlasse di sfere celesti e orbite astrali. La "dèmone che governa tutte le cose" sarebbe di conseguenza da identificare con l'etere giacente sul piano del circolo zodiacale, obliquo rispetto all'equatore celeste, intersecante sia le zone tropicali sia quelle temperate, dunque collocato in qualche modo ἐν μέσῳ, 'in mezzo' ad esse.]

1. αἱ... στεινότεραι, "quelle più strette": sottinteso στεφάναι: 'le corone più strette', quelle più vicine alla terra.

πλῆντο: allungamento della seconda sillaba, in quanto collocata nel tempo forte, benché seguita da una sola consonante, per giunta muta. Il fenomeno si verifica anche in Omero ed Esiodo, ma piuttosto raramente. Nel caso specifico è stato facilitato dal fatto che nella tradizione epica proprio la parola πλῆτο/πλῆντο cade spesso nella stessa sede metrica, con allungamento della sillaba finale: cfr. *Il.* 17, 499, ἀλκῆς καὶ σθένεος πλῆτο φρένας ἀμφὶ μελαίνας, 'si sentì pieno ai neri precordi di coraggio e di forza'; 18, 50, τῶν δὲ καὶ ἀργύφεον πλῆτο σπέος, 'si riempì di loro la grotta d'argento'; 23, 777, ἐν δ' ὄνθου βοέου πλῆτο στόμα τε ῥῖνάς τε, 'di sterco bovino gli s'empì la bocca ed il naso'. Ma in questi esempi l'allungamento è normale, perché determinato da ragioni prosodiche del tutto ordinarie (seguono due consonanti).

πυρὸς ἀκρήτοιο: lett. 'di fuoco non mescolato'.

2. αἱ δ' ἐπὶ ταῖς, 'quelle sopra a queste': sottinteso ancora στεφάναι: 'le corone superiori'.

μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα, 'ma insieme s'intromette porzione di fuoco'. Il verbo è coniugato al presente storico, per suggerire l'idea che gli effetti di quell'originaria mescolanza cosmogonica perdurano stabilmente a livello cosmologico.

1-2. Perché le corone inferiori contengono fuoco puro, mentre le superiori una mescolanza di notte e di fuoco? Non è facile capire la *ratio* della teoria. Forse Parmenide, ritenendo che il sole e la luna occupassero le due corone più interne, voleva spiegare perché questi astri riuscissero a illuminare la terra, producendo anche una serie cospicua di effetti (ἔργα, cfr. fr. 10, vv. 3-4, e nn. *ad loc.*), mentre tutti gli altri astri si limitano a presentarsi come punti luminosi, incapaci di diffondere luce e, tanto meno, calore: la soluzione più economica può essergli sembrata quella di supporre che il fuoco solare fosse puro, mentre quello degli altri astri non lo fosse. Bisogna comunque ricordare che egli aveva ben compreso come la luna non brilli di luce propria, ma rifletta quella del sole: cfr. *Introduzione*, par. 7, e frr. 14 e 15.

3. δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ, "la dèmone che governa tutte le cose". Il significato primario del verbo è quello di 'governare (la na-

ve) per mezzo del timone', da cui il significato secondario-metaforico di 'governare' in senso politico o fisico-cosmologico. Cfr. Heracl. fr. 41 D.-K., γνώμην ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων, 'il pensiero, che governa il tutto attraverso il tutto'; fr. 64 D.-K., τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, 'tutte le cose governa il Fulmine' (οἰακίζειν = κυβερνᾶν; per 'Fulmine' si deve intendere ad un tempo il fuoco-elemento fisico e il fulmine di Zeus, sua ipostasi mitico-teologica); Cleanth. *Hymn. Iov.* 35, γνώμης ᾗ πίσυνος σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς, 'la saggezza, fidando nella quale tu governi tutte le cose con giustizia' (la seconda persona, soggetto dell'enunciato, è appunto Zeus, la divinità suprema, destinataria dell'inno di Cleante, il quale qui riecheggia chiaramente Eraclito). Cfr. anche Hippocr. *De victu* 1, 10; Stob. 1, 10, 5 (I, p. 119 Wachsmuth).

4. πάνθ' ἣ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει. Lett. 'lei sovrintende in tutto e per tutto (πάντα, usato avverbialmente) all'unione sessuale (μίξις) e al parto doloroso'. La tradizione manoscritta dà concordemente: πάντα γὰρ στυγεροῖο κτλ., difettoso dal punto di vista metrico, perché presenta un trocheo in prima sede. Mullach corresse πάντα in πάντῃ, che si può scrivere anche πάντη: 'dappertutto sovrintende ecc.'; Karsten, seguito poi da Diels, inserì il pronome ἣ dopo γὰρ: πάντα γὰρ <ἣ>: il senso mi sembra più soddisfacente, ma la sintassi lievemente anomala; ho preferito perciò congetturare πάνθ' ἣ γὰρ, tenendo conto che nella grafia ionica originaria il nesso si presentava così: ΠΑΝΤΗΓΑΡ.

Simplicio, nel primo dei due passi citati sopra come fonti, così prosegue, dopo aver riportato i vv. 1-3: ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναί φησι λέγων... καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀϊδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν, 'dice che costei è anche creatrice di dei, quando afferma... (segue citazione del fr. 13)... e dice che ora invia le anime dal visibile all'invisibile, ora tutto al contrario'. La testimonianza si riferisce a versi oggi perduti, evidentemente successivi al fr. 13. Non mi sembra il caso di intenderla nel senso della metempsicosi, quale la concepirono Pitagora ed Empedocle: se Parmenide avesse esposto questa dottrina nel suo poema, sarebbe molto strano il silenzio generalizzato delle fonti su un punto tanto importante. La testimonianza di Simplicio può esse-

re intesa più semplicemente nel senso che la dèmone, se presiede alla nascita, non può non sovrintendere anche alla morte, perché la nascita di qualcosa è morte di qualche altra, così come la morte di qualsiasi cosa è fatalmente nascita di un'altra; concetto su cui aveva insistito con forza già Eraclito (cfr. ad es. frr. 36; 62; 76 D.-K.).

Fr. 13

Fonti:
Plat. *Symp.* 178 b; Aristot. *Metaph.* 1, 4, 984 b 23; Plut. *Amat.* 13, 756 f; Sext. Emp. *Adv. math.* 9, 9; Stob. *Anth.* 1, 9, 6; Simpl. *In Aristot. Phys.* 39, 18.

Soggetto dell'enunciato è "la dèmone che governa tutte le cose", della quale si parla al fr. 12, vv. 3-6, identificata con Afrodite: vedi le testimonianze di Simplicio e Plutarco, citt. sopra tra le fonti, e cfr. la nota di *Interpretazione generale* al fr. 12.

Come osserva Platone nel passo cit. sopra tra le fonti, Parmenide segue Hes. *Theog.* 116-122, nel collocare Eros al primo stadio del processo teogonico-cosmogonico. Il rapporto intertestuale è denunciato volutamente dal superlativo πρώτιστον, che trova riscontro nel πρώτιστα di Hes. *Theog.* 116.

μητίσατο, 'meditò'. Parmenide, nel momento stesso in cui mitizza il processo generativo del cosmo, raffigurandolo teogonicamente nella nascita di un dio da una dea, lo demitizza con una brusca sterzata lessicale, sostituendo all'atteso 'generò', l'inatteso 'meditò', 'pensò': ricorda così a chi lo ascolta o legge che l'atto generativo di cui sta parlando, al di là dell'apparato divino, è in realtà solo un atto di pensiero, un rapporto di pura filiazione concettuale. Una sorta di anti-metafora disallegorizzante, di straordinario vigore poetico.

Fr. 14

Fonte:
Plut. *Adv. Colot.* 15, 1116 a.

Traduzione letterale:
'Visibile di notte (νυκτιφαές), vagante intorno alla terra (περὶ γαῖαν ἀλώμενον), luce allotria (ἀλλότριον φῶς)'.

Verso mirabile per la sua struttura lessicale, sintattica e ritmica. Dal punto di vista astrattamente metrico, è un esametro regolarissimo, leggibile a piacere con cesura femminile o con dieresi bucolica. Il suo ritmo concreto è in realtà molto più complesso: si fanno sentire entrambe le pause, più un'altra, altrettanto forte, tritemimere ("secondaria", in termini di metrica astratta). Il verso ne risulta fratto in quattro blocchetti ritmici, rispettivamente un coriambo, un peone terzo, un peone secondo, un adonio, armonicamente bilanciati tra autonomia reciproca e unità esametrica. Ognuno di essi corrisponde a un elemento lessicale dell'enunciato, anch'esso bilanciato tra autonomia e unità sintattica.

νυκτιφαές, "notturno". Lett. 'di notte splendente', 'di notte visibile'. In tutti i composti del tipo νυκτι-, il primo elemento significa 'di notte' (complemento di tempo). L'aggettivo ricorre solo qui e in Orph. *Hymn.* 54, 10, ὄργια νυκτιφαῆ, 'riti splendenti nella notte', in riferimento ai rituali dionisiaci, notturni, ma illuminati dalle torce, agitate dai fedeli in stato di sovreccitazione bacchica. Non è improbabile che sia un neologismo parmenideo.

La tradizione manoscritta dà concordemente νυκτὶ φάος, inaccettabile per la ripetizione grossolana che viene a creare tra inizio e

fine di verso: ... φάος... φῶς. Di qui la congettura dello Scaligero, corroborata da quanto stiamo per dire nelle righe successive, e perciò accolta indistintamente da tutti gli editori.

In un altro passo del poema, precedente o successivo, ma senza dubbio prossimo a questo, Parmenide definiva il sole, con preciso gioco di contrappunto lessicale, νυκτικρυφές, 'di notte nascosto': aggettivo composto che è un ἅπαξ εἰρημένον e si può considerare anch'esso un neologismo. La fonte (Aristot. *Metaph.* 6, 15, 1040 a 27) lo cita anonimo: W. Jäger, *Ein verkanntes Fragment des Parmenides*, «Rhein. Mus.» 100, 1957, pp. 42-47, ha dimostrato persuasivamente che la citazione non può che derivare dal poema di Parmenide; Untersteiner ne ha accettato senza esitazione il suggerimento, facendone il suo "fr. 13 a".

περὶ γαῖαν ἀλώμενον, 'vagante intorno alla terra'. Il nesso definisce la pertinenza scientifica della luna alla categoria dei pianeti, non a quella delle stelle fisse.

ἀλλότριον φῶς, 'luce altrui'. Sulla teoria (ancor oggi valida) che la luce lunare è soltanto un riflesso di quella solare, vedi *Introduzione*, par. 7.

La stessa espressione fu ripresa, di nuovo in clausola di esametro, dunque alla maniera di una formula, da Emp. fr. 45 D.-K., κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἑλίσσεται ἀλλότριον φῶς, 'perfettamente rotonda s'aggira intorno alla terra luce non propria', enunciato che ha lo stesso referente di quello parmenideo, appunto la luna. Un altro indizio di come stesse nascendo un nuovo formulario epico-filosofico, poi abortito a causa dell'invalere della prosa nell'esposizione della filosofia. Ma già l'espressione di Parmenide era in qualche modo formulare, in quanto riprendeva quasi identica, in chiave paronomastica, con una lievissima variante prosodica, una formula omerica di significato completamente diverso, ἀλλότριος φώς, 'un uomo straniero', 'uno sconosciuto', 'il primo venuto', anch'essa in clausola (*Il.* 5, 214; *Od.* 16, 102; 18, 219).

L'espressione astronomica opposta, che significa 'luce propria', è in greco ἴδιον φῶς.

Fr. 15

Fonti:
Plut. *Quaest. Rom.* 76, 282 b; *De facie in orbe lunae* 16, 6, 929 a.

Il tema è ancora quello della luna che, illuminata dal sole, illumina a sua volta, ma di luce riflessa, non propria. Parmenide sfrutta la diversità di genere grammaticale tra σελήνη femminile ed ἠέλιος maschile, nonché la concezione tradizionale dei due astri rispettivamente come dea e dio, per rappresentare il fenomeno fisico nei termini di una donna innamorata che pende dagli sguardi dell'uomo da lei amato. Empedocle farà sua la splendida immagine parmenidea (fr. 47 D.-K.: ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἁγέα κύκλον, 'guarda diritta il disco fulgido del suo signore' (per l'ἁγής κύκλος del sole, cfr. l'εὐαγής ἠέλιος di Parm. fr. 10, v. 2, e n. *ad loc.*).

παπταίνουσα, "rivolta e pronta". Lett. 'guardando attentamente, intensamente', 'lanciando sguardi a'.

αὐγάς, 'raggi', ma anche 'sguardi'. Gli antichi Greci restarono sempre convinti che la vista si realizzasse grazie a raggi che, partendo dall'occhio, raggiungessero l'oggetto della visione.

αὐγὰς ἠελίοιο in clausola di esametro è formula epica: cfr. *Od.* 2, 181; 11, 498; 619; 15, 349.

Fr. 16

Fonti:

Theophr. *De sens.* 3; Aristot. *Metaph.* 3, 5, 1009 b 21: vv. 1-4.
Alex. Aphr. *In Aristot. Metaph.*, p. 306, 28 Heyduck: vv. 1-2 (primo emistichio); parafrasi del resto.
Asclep. *In Aristot. Metaph.*, p. 277, 18 Heyduck: parafrasi.

Interpretazione generale:

Frammento tormentatissimo, sia per la ricostruzione del testo sia per l'interpretazione. Informazioni ragionate sulla ormai più che secolare discussione critica si possono trovare in: Untersteiner 1958 (*Bibliografia*, sez. A), pp. CXCIX-CCX; Tarán 1965 (*Bibliografia*, sez. A), pp. 253-263; Reale 1967 (*Bibliografia*, sez. B), pp. 279-286; Ruggiu 1992² (*Bibliografia*, sez. B), pp. 354-362. Cfr. anche A. Laks, *Parménide dans Théophraste,* De sensibus *3-4*, «Parola del passato» 43, 1988, pp. 262-280. Secondo la norma della presente edizione, qui mi limiterò a dare e motivare quella che mi sembra l'unica lettura possibile.

Si impone un'avvertenza preliminare. Se si legge il frammento in chiave di gnoseologia generale, di teoria complessiva della conoscenza, si imbocca un vicolo cieco. I quattro versi delineano una concezione soggettivistica del sentire umano, costantemente condizionato dalle condizioni fisiologiche del soggetto pensante: come conciliare questa teoria con la fiducia di poter attingere scientificamente la verità, che pervade tutto il poema, non solo nella prima parte epistemologica e ontologica, ma anche nella seconda, cosmologica ed enciclopedica? In realtà il discorso verte qui specificamente sulla dinamica (fisica) della sensazione-percezione e della formazione del pensiero sulla base di essa. Resta sottinteso che ben altra

cosa è il pensiero scientifico, il quale proceda sulla base dell'«è», cioè delle identificazioni successive acquisite con metodo matematico: è appunto quest'altra la "via" che permette alla mente umana di sottrarsi ai condizionamenti impressionistici e di elaborare proposizioni dotate di "certezza" (πίστις).

È allora evidente che nel brano in esame i vocaboli νόος e νόημα hanno un significato diverso da quello stabilizzatosi nel corso del poema, fino a farne due termini tecnici dell'epistemologia parmenidea. Tornano al significato generico del 'pensare', in senso debole, con il quale si era presentato νοῆσαι al fr. 2, v. 2 (vedi n. *ad loc.* e *Introduzione*, par. 8, con n. 82), significato che ora si orienta più specificamente sulla 'sensazione-percezione' e sulle elaborazioni mentali da essa indotte. Dunque una teoria della sensazione, concepita materialisticamente e, di conseguenza, scetticamente.

Il commento più efficace al brano è costituito da una delle fonti che ce lo ha trasmesso, da Teofrasto, in quanto, sunteggiando il contesto in cui era inserito, ci fornisce i dati necessari alla comprensione: senza di essi, avremmo a che fare con una serie di enunciati enigmatici e ambigui, come quelli di un antico responso oracolare. La miglior cosa è dunque cominciare riportando per esteso il testo di Teofrasto (*De sens.* 1-4 = test. 46 D.-K.):

περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύ' εἰσίν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ... Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαί τινος συμμετρίας· ... [segue fr. 16]. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως· ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὔ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὑτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινὰ γνῶσιν.

"Riguardo alla sensazione la maggior parte delle opinioni sono in buona sostanza due: alcuni la fanno derivare dal simile, altri dal dissimile contrario. Parmenide, Empedocle e Platone dal simile, quelli della cerchia di Anassagora ed Eraclito dal dissimile opposto... Parmenide in realtà non ha precisato proprio nulla, ma si è limitato a dire che, dal momento che gli elementi sono due [cioè luce e tenebra, ovvero fuoco e terra, ovvero caldo e freddo, evidentemente costitutivi anche del corpo umano], la conoscenza si produce in base all'elemento prevalente (κατὰ τὸ ὑπερβάλλον) [espressione importantissima per comprendere τὸ πλέον del v. 4]. Se infatti prevale il caldo o il freddo, il pensiero varia, ma è comunque migliore e più puro quello in base al caldo; senonché anche quest'ultimo esige una certa dose di mescolanza [accolgo l'interpretazione di Untersteiner, secondo cui qui συμμετρία = κρᾶσις]: ... [segue la citazione testuale dell'intero fr. 16]. Parla del percepire sensorialmente e del pensare come della stessa cosa; per cui anche la memoria e la dimenticanza provengono da ciò, sulla base della mescolanza; ma poi non fornisce alcuna precisazione ulteriore riguardo al caso in cui i due elementi si pareggino nella mistione, se in tale evenienza il pensare si produca o meno, e quale sia il suo statuto. Ma che egli faccia derivare la sensazione anche dall'elemento contrario preso in se stesso [cioè dal freddo], risulta evidente dal passo in cui dice che il cadavere non percepisce né luce né caldo né suono, poiché ha del tutto perduto l'elemento fuoco, ma che percepisce invece freddo, silenzio e tutto ciò che è opposto [all'area del fuoco]. Più in generale, sostiene che ogni essere ha una qualche capacità conoscitiva."

Prima di passare al commento verso per verso, voglio ancora premettere che, nella ricostruzione del testo, mi sono spesso discostato dalle scelte di Diels-Kranz. Ho conservato costantemente le lezioni offerte dalla tradizione manoscritta di Teofrasto, solo in alcuni casi confermate da una parte della tradizione manoscritta di Aristotele, non perché partissi da un giudizio di poziorità di quel ramo della tradizione, ma perché ognuna di esse mi è sembrata, caso per caso, sia *lectio difficilior* sia semanticamente più adeguata al contesto.

Parafrasi:
Come (ciascuno) di momento in momento si trovi ad avere la mescolanza dei due elementi (luce e tenebra, ovvero fuoco e terra, ovvero caldo e freddo) nelle sue membra variabili ("variabili" appun-

to in ragione del variare del rapporto quantitativo tra i due elementi), così sopravviene la percezione (νόος, 'sensazione-pensiero', 'sensazione che si elabora in giudizi immediati'): infatti per gli uomini, per tutti insieme (diversificandosi l'uno dall'altro per composizione organica) e per ognuno di loro (che a sua volta vede cambiare di momento in momento la composizione del suo corpo), la natura delle membra è la stessa identica cosa che sente-pensa: l'elemento prevalente (e la misura del suo prevalere sull'altro) costituisce la sensazione-pensiero.

1. ἑκάστοτ(ε), 'ogni volta', 'di volta in volta'. Una parte della tradizione aristotelica (con quest'espressione indico qui i codici di Aristotele e dei suoi due commentatori Alessandro e Asclepio) dà ἕκαστος, 'ognuno', 'ogni persona', che dal punto di vista del senso sarebbe in sé accettabile. Ho sceltó ἑκάστοτε per i seguenti motivi: è dato da un maggior numero di testimoni; è *lectio difficilior*; è qui opportuna la specificazione che la composizione delle membra non varia solo da individuo a individuo, ma anche all'interno di ogni individuo da momento a momento (rileggere per intero il frammento e la *Parafrasi*).

ἔχῃ, 'abbia'. La lezione è data da un solo codice di Aristotele; tutti gli altri codici della tradizione aristotelica e la tradizione di Teofrasto portano ἔχει. Ma il congiuntivo (dell'eventualità) è *lectio difficilior* e si attaglia meglio al contesto. Qual è il soggetto del verbo? Si può pensare che sia νόος del verso successivo: 'La mente sta agli uomini così come essa (la mente stessa) ha di volta in volta la mistura delle membra volubili'. Ma la frase sarebbe un po' strana e poco appropriata alla dottrina illustrata: secondo questa, la mente *è*, non *ha*, la mescolanza di caldo e freddo nel corpo. È più logico pensare che il soggetto sia ἕκαστος, o sottinteso, come è possibile in greco per frasi di questo genere, o espresso in un verso immediatamente precedente: ciò spiegherebbe molto bene come ἕκαστος, per un facile *lapsus*, si sia sostituito a ἑκάστοτε in una parte della tradizione aristotelica.

πολυπλάγκτων, 'vaganti', 'erranti', 'volubili'. L'aggettivo esprime bene, con doppio senso, sia la 'variabilità' della composizione delle membra corporee, sia la conseguente 'volubilità' delle loro reazioni sensoriali agli stimoli esterni, con l'inevitabile margine di 'errore'. Data la centralità della metafora della "via" nel suo pensie-

ro e nella sua poesia, Parmenide ama insistere anche sulla metafora del 'vagare fuori di strada' = 'errare', 'sbagliare': cfr. fr. 6, v. 6, πλαγκτὸν νόον, "mente raminga"; fr. 7/8, v. 59, πεπλανημένοι εἰσίν, 'sono fuori di strada', "si sono ingannati". Per l'applicazione all'ambito mentale dell'aggettivo πολύπλαγκτος, cfr. Bacchyl. *Ep.* 11, 34 sg., γνῶμαι πολύπλαγκτοι βροτῶν, 'i pensieri errabondi dei mortali'; Soph. *Ant.* 615 sg., ἁ γὰρ δὴ πολύπλαγκτος ἐλπὶς πολλοῖς μὲν ὄνασις ἀνδρῶν, πολλοῖς δ' ἀπάτα κουφονόων ἐρώτων, 'la vagante speranza può essere un vantaggio per molti degli uomini, ma per molti altri è illusione di vani desideri'.

La variante data dalla tradizione aristotelica, πολυκάμπτων, 'sinuose', 'dalle molte articolazioni', è banalizzante e costituirebbe un *epitheton ornans* del tutto privo di funzione rispetto al discorso.

2. Per il significato di νόος, come di νόημα al v. 4, vedi quanto già detto nella *Interpretazione generale* del frammento.

παρέστηκεν, 'è sopravvenuta'. *Perfectum praesens*, dunque 'è, sta presso': 'così la percezione fiorisce negli uomini'. La tradizione aristotelica dà παρίσταται (tempo presente), che ha esattamente lo stesso valore, ma è impossibile per il metro (παρίστᾰται).

2-4. Costruisci: ἀνθρώποις γάρ, καὶ πᾶσι καὶ παντί, φύσις μελέων ἐστὶ τὸ αὐτὸ ὅπερ φρονέει, 'per gli uomini infatti, per tutti e per ciascuno, la natura/lo stato delle membra è la stessa cosa (per l'appunto la cosa) che pensa/percepisce'. Una concezione radicalmente materialistica: la psiche non è altro che una funzione del corpo, e la sua qualità dipende dalla qualità di esso. Vale la pena di ricordare che Teofrasto, nel brano sopra riportato, subito dopo aver citato questi versi annota: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει, '(Parmenide) identifica percepire e φρονεῖν'. Questa è l'unica occorrenza di φρονεῖν nei frammenti del poema, nei quali del resto non ricorre mai alcun altro termine ad esso corradicale.

4. πλέον: è il comparativo di πολύ, 'molto' (la forma più comune del comparativo è πλεῖον), da non confondere con l'omofono πλέον, neutro dell'aggettivo πλέος, 'pieno', che ricorre in Parmenide al fr. 9, v. 3 (mentre al fr. 7/8, v. 29, ricorre il composto ἔμπλεον). Dunque, τὸ πλέον = 'il più', "ciò che prevale" (ovviamente tra caldo e freddo all'interno delle membra).

ἐστὶ νόημα in clausola è formula parmenidea (cfr. fr. 7/8, v. 39, con n. *ad loc.*), ereditata poi da Empedocle, che la usa in un contesto analogo, ispirato alla stessa psicologia materialistica: cfr. fr. 105, 3 D.-K., αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα, 'il sangue che sta intorno al cuore è per gli uomini il pensiero'.

Il significato dell'enunciato finale, τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα, "ciò che prevale è il pensiero", già di per se stesso evidente dato il contesto, è confermato dall'esegesi antica. Teofrasto (vedi brano riportato sopra, con traduzione): δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν, κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν; Alessandro di Afrodisia (passo citato tra le fonti): τὸ γὰρ πλέον λέγεται νόημα· ὡς γὰρ τοῦ φρονεῖν ἠρτημένου τῆς σωματικῆς κράσεως καὶ ἀεὶ κατὰ τὸ πλεονάζον καὶ ἐπικρατοῦν ἐν τῇ σωματικῇ διαθέσει αὐτοῦ γενομένου, 'ciò che prevale viene definito pensiero: in base al fatto che il pensare è inerente alla mescolanza corporea e si produce costantemente in rapporto a ciò che prevale (πλεονάζον) e predomina nello stato corporeo'. Si pone perciò del tutto fuori campo il tentativo moderno di interpretare πλέον nel senso di πλέων, 'pieno'.

Nei quattro versi Parmenide riprende, in chiave scientistica e materialistica, la riflessione e la fraseologia arcaica relativa al carattere effimero dell'uomo e dei suoi pensieri in confronto alla saldezza incrollabile della mente divina: cfr. ad es. *Od.* 18, 136 sg.; Archil. fr. 68 D. = 107 Tarditi; Pind. *Pyth.* 8, 92-97. In *Od.* 20, 195 addirittura πολυπλάγκτους ἀνθρώπους, 'gli uomini inconsistenti'. Sul significato di ἐφήμεροι, 'effimeri', nel senso specifico di 'mutevoli', 'labili', spesso riferito agli uomini nell'ambito di questa gnomica, vedi Fränkel 1960[2] (*Bibliografia*', sez. C), pp. 23-39; 1969[3], *passim.* Cfr. anche Emp. frr. 106; 108 D.-K.

Fr. 17

Fonte:
Galen. *In Hippocr. Epid.* 6, 2, 48, p. 1002, 9 Kühn = 6, 2, 46, p. 119, 12 Wenkebach.

L'argomento cui si riferiva il verso è ben chiarito dalla pagina di Galeno. Si tratta di un problema che la medicina greca si pose fin dall'età arcaica: qual è il meccanismo fisiologico per cui l'atto di fecondazione, apparentemente sempre identico, certe volte produce l'embrione di un maschio, certe altre quello di una femmina? Parmenide sosteneva la tesi che, essendo l'utero femminile diviso in due cavità, una destra, l'altra sinistra, se il seme maschile viene a cadere nella cavità destra, è concepito un maschio, se nella cavità sinistra, una femmina. La differenza del risultato sarebbe provocata dal fatto che la parte destra dell'utero sarebbe più calda e sanguigna della sinistra. Galeno osserva che la teoria di Parmenide fu seguita da Empedocle, del quale cita i tre versi pertinenti (fr. 67 D.-K.), e trovò poi codificazione nel *Corpus Hippocraticum*, appunto nelle *Epidemiae* e nel Περὶ κράσεων; egli stesso la ritiene corretta e la difende contro le obiezioni di altre correnti scientifiche.

Che questa fosse effettivamente la dottrina parmenidea, è confermato dalle testimonianze di Aët. 5, 11, 2 e di Censorin. 6, 5; 6, 8, raccolte nella test. 54 D.-K.

Il testo offerto dai manoscritti è il seguente: δεξιτεροῖσι μὲν κούρους, λάιοῖσι δ' αὖ κούρας, che contiene due errori metrici, eliminabili con la massima semplicità aggiungendo il *ny* efelcistico a δεξιτεροῖσι e sostituendo λαιοῖς a λαιοῖσι: ne risulta un esametro spondaico con fine di parola (per altro non particolarmente mar-

cata) dopo lo spondeo del quinto piede, fenomeno piuttosto raro, ma ben attestato nella versificazione arcaica. Per lo più, il verso viene emendato dagli editori nella maniera seguente: δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας, con il ricorso alla prima delle correzioni prospettate sopra, troppo ovvia per non essere effettuata, e con la correzione di δ' αὖ in δὲ, che, contro metodo, sostituisce una forma valida semanticamente, più complessa e meno comune, con una più banale.

Fr. 18

Fonte:

Cael. Aurelian. *Tardarum sive chronicarum passionum libri* 4, 9, 134-135, p. 116 Sichard (Basel 1529) = p. 902 Drabkin.

[Celio Aureliano di Sicca in Numidia fu medico e studioso di testi medici. Non è possibile determinarne con precisione la cronologia: visse probabilmente nel V secolo d.C. e deve comunque essere considerato anteriore a Cassiodoro, perché citato da lui. Tradusse in latino molte importanti opere della tradizione medica greca. I suoi due trattati *Celerum sive acutarum passionum libri* e *Tardarum sive chronicarum passionum libri* sono appunto traduzioni delle due parti del monumentale trattato di Sorano di Efeso (fine I - inizio II secolo d.C.), *Sulle malattie acute e croniche* (Περὶ ὀξέων καὶ χρονίων παθῶν), che è andato invece perduto. Quella di Celio non è però una traduzione letterale, ma, secondo la prassi romana del *vortere*, una traduzione-rielaborazione, nella quale sono liberamente inserite aggiunte e considerazioni del traduttore: ciò risulterà chiaramente dal brano stesso in cui è citato il frammento di Parmenide, brano che ci accingiamo a riportare per esteso, nel quale Celio parla della propria decisione di tradurre in versi e non in prosa il passo di Parmenide citato da Sorano.]

Le frasi di Sorano-Celio che precedono e seguono la citazione ci forniscono utili informazioni sul contesto nel quale i versi figuravano:

Parmenides, libris quos de natura scripsit, eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari. Cuius quia Graecum est epigramma, et hoc versibus intimabo; Latinos enim ut potui simili modo composui, ne linguarum ratio misceretur: ...

(Parm. fr. 18). *Vult enim seminum praeter materias esse virtutes, quae, si se ita miscuerint ut eiusdem corporis faciant unam, congruam sexui generent voluntatem; si autem permixto semine corporeo virtutes separatae permanserint, utriusque veneris natos adpetentia sequatur.*

"Parmenide, nei libri che scrisse sulla natura, afferma che, in conseguenza dell'atto del concepimento, talvolta nascono uomini effeminati e sessualmente passivi. Dal momento che il suo è un gruppo di versi greci, lo renderò parimenti in versi; ho composto come meglio ho potuto versi latini impostati in maniera analoga, perché non si confondesse la logica delle due lingue: ... (segue la citazione del frammento). Intende che, oltre alle sostanze dei semi (maschile e femminile), ci sono loro potenzialità che, se si fondono in modo tale da produrre un'unica potenzialità di uno stesso corpo, generano un istinto coerente con il sesso; se invece, pur dopo la mescolanza del seme corporeo, le due potenzialità restano distinte, ne consegue il desiderio dell'una e dell'altra sessualità (cioè, sia di quella maschile che di quella femminile)."

È evidente che Parmenide, dopo avere spiegato il meccanismo ordinario della selezione sessuale, per cui l'individuo concepito è o maschio o femmina (fr. 17), si poneva il problema come potessero verificarsi i casi non infrequenti di ermafroditismo, noi diremmo di "transessualità", nel senso più ampio del termine (fr. 18). È bene chiarire una volta per tutte che, con ciò, non sono affatto in discussione le pratiche omosessuali in generale, tanto meno la prassi greca, rigorosamente limitata all'amore efebico, ritenuto del tutto normale a livello etico, e basato effettivamente su un rapporto erotico tra classi di età diverse, tra maschio già maturo e maschio che non lo è ancora, ma attingerà in seguito la piena maturità, la perfezione virile. Molti interpreti hanno equivocato al riguardo, per una sostanziale disinformazione sia sull'antropologia del mondo greco sia sulle più elementari acquisizioni della sessuologia moderna. Ciò che è qui oggetto della trattazione è il fenomeno ben noto di individui sessualmente indistinti o, meglio, "doppi", che *nascono* con caratteri fisiologici, anatomici e psichici ambigui, in parte maschili e in parte femminili.

Al di là della teoria sulla genesi dell'ermafroditismo, il frammento ha grande rilevanza per una questione di più ampia portata. Nel-

l'antichità, dall'arcaismo fino all'età tarda, continuarono ad affrontarsi due diverse concezioni del ruolo della femmina nella generazione: molti scienziati, forse la maggioranza, tra i quali Anassagora e Aristotele, ritennero che solo il maschio fosse portatore di seme e che la femmina si limitasse a riceverlo e nutrirlo, permettendo così lo sviluppo dell'embrione, con una funzione del tutto analoga a quella della terra nei confronti dei semi vegetali (celeberrimo in questo senso è Aeschyl. *Eum.* 658-661); altri scienziati, tra i quali ad esempio vari autori ippocratici, sostenevano invece che anche la femmina fosse portatrice di seme, che dunque nell'atto generativo si realizzasse una fusione di seme maschile e seme femminile ed entrambi i semi fossero all'origine dell'embrione (sull'argomento cfr. L. Lomiento, *Le «presupposizioni» della conoscenza: un nuovo studio sulla scienza dell'uomo nell'antica Grecia*, «Quad. Urb.» 62, 1989, pp. 147-156, p. 151 sg.). Dal passo in esame si evince che Parmenide aderì a questa seconda prospettiva (cfr. v. 1, *femina virque... germina miscent*, "femmina e maschio... confondono i semi"; v. 4, *permixto semine*, "unito il seme"), senza dubbio più vicina alla verità oggettiva: la scienza moderna non parla di "seme femminile", bensì di "ovulo", 'uovo', tuttavia questo concetto si avvicina maggiormente alla nozione di 'seme' che non a quella di 'ricettacolo' o *habitat*.

Nota bene:
Lactant. *De opif. Dei* 12, 12, inserito a torto nella test. 54 D.-K., rientra certamente nel *dossier* di una storia delle ipotesi e delle soluzioni date dal pensiero antico alle questioni affrontate da Parmenide nei frr. 17 e 18, ma non è affatto una testimonianza sulla dottrina di Parmenide stesso. Fa propria invece una dottrina ben diversa, altrettanto complessa e precisa: ad esempio, mentre per Parmenide il sesso del nascituro è determinato dalla parte dell'utero, destra o sinistra, in cui cade il seme maschile, che è di un unico tipo, secondo la teoria anonima riferita da Lattanzio il seme maschile è di due tipi, l'uno atto a generare maschi, l'altro atto a generare femmine; il che sembra poi implicare che portatore di seme sia solo il maschio, non la femmina. Per una buona sintesi dell'embriologia antica, vedi Coxon 1986 (*Bibliografia*, sez. A), pp. 252-255.

Fr. 19

Fonte:
Simpl. *In Aristot. De caelo*, p. 558, 3 Heiberg.

Dal contesto di Simplicio, in cui è inserita la citazione (pp. 557-558 Heiberg), sembra potersi inferire con quasi assoluta certezza che i tre versi costituivano la chiusa dell'intero poema:

διὸ περὶ τὸ ὂν ἀλήθειαν εἶναί φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν. λέγει γοῦν ὁ Παρμενίδης· ... [segue fr. 1, vv. 28-32]. ἀλλὰ καὶ συμπληρώσας τὸν περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγον καὶ μέλλων περὶ τῶν αἰσθητῶν διδάσκειν ἐπήγαγεν· ... [segue fr. 7/8, vv. 55-57]. παραδοὺς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν, ἐπήγαγε πάλιν· ... [segue fr. 19].

"Per cui afferma che la verità verte su ciò che è, mentre su ciò che diviene verte l'opinione. Dice dunque Parmenide: ... [segue citazione testuale di fr. 1, vv. 28-32]. Ma, anche dopo aver completato il discorso su ciò che è realmente e trovandosi sul punto di esporre scientificamente sui sensibili, aggiunse: ... [segue citazione testuale di fr. 7/8, vv. 55-57, che costituiscono effettivamente la frase di passaggio dalla prima alla seconda parte del poema]. *Poi, dopo aver fornito l'illustrazione sistematica dei sensibili, aggiunse di nuovo*: ... [segue la citazione testuale del fr. 19]."

La διακόσμησις τῶν αἰσθητῶν, 'illustrazione sistematica dei sensibili', occupava per intero la seconda parte del poema. Se i tre versi del fr. 19 ne seguivano la conclusione, dovevano costituire la frase di chiusura.

1. τάδε, 'queste cose', cioè tutti i fenomeni illustrati a partire dalla

distinzione originaria compiuta dalla mente umana tra luce e tenebra (fr. 7/8, vv. 58-66, e fr. 9), in ultima analisi tutte le cose del cosmo.

νυν: normalmente νυν enclitico, con lo *hypsilon* breve, significa 'dunque', νῦν perispomeno significa 'ora, adesso'. Qui si impone la forma νυν, per il metro, ma il significato 'ora, adesso', in ragione del contesto. In effetti l'uso di νυν = νῦν è raro, ma non privo di riscontri: cfr. ad es. *Il.* 10, 105; Pind. *Ol.* 3, 34; 10, 78; *Pyth.* 11, 44.

1-2. Il plurale neutro τάδε fa da soggetto prima a un verbo coniugato alla terza persona singolare, ἔφυ (concordanza normale), poi con due verbi coniugati alla terza persona plurale, ἔασι e τελευτήσουσι (concordanza irregolare, ma usata con una certa frequenza soprattutto in età arcaica). Per tale passaggio nel corpo di una stessa frase dal singolare al plurale, cfr. ad es. *Od.* 12, 41-43; Xenoph. fr. 29 D.-K. = 31 Gentili-Prato.

I due versi ribadiscono, alla fine del poema, la radicale antitesi tra l'apparenza dei fenomeni, che 'furono, sono e saranno', e la realtà dell'Essere, che "incompiuto / mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso" (fr. 7/8, v. 9 sg.).

μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε: lett. 'poi a partire da ora'.

τελευτήσουσι τραφέντα: si può intendere in tre modi: 1) 'completeranno il proprio sviluppo', 'si svilupperanno'; 2) 'finiranno, smetteranno di svilupparsi', cioè 'avranno termine', 'scompariranno'; 3) 'sviluppatesi (τραφέντα), moriranno (τελευτήσουσι). Comunque si intenda, l'espressione sembra implicare la previsione di un collasso finale del cosmo.

3. Lett.: 'a queste cose gli uomini imposero un nome significativo (ἐπίσημον) per ciascuna'.

Secondo la più tipica movenza della "composizione ad anello", la seconda parte del poema si conclude con il rinvio al processo di nominazione, con il quale si era aperta: cfr. fr. 7/8, vv. 58-64. Perché il cosmo si identifica con l'universo semantico, e viceversa (vedi nn. ai vv. citt.).

Anche il finale conferma quell'impostazione marcatamente storica della cosmologia parmenidea che abbiamo dovuto rilevare a proposito della sezione astronomica (vedi nn. ai frr. 10; 11; 12): dunque,

dal fenomeno della nascita del cosmo, al fenomeno del suo sviluppo progressivo, fino al fenomeno della sua implosione catastrofica.

E, nel pronunciare questo responso terribile, Parmenide, l'uomo sapiente in senso moderno, lo scienziato, l'εἰδὼς φώς del fr. 1, v. 3, assume l'atteggiamento e la fraseologia della saggezza tradizionale, mantica e poetica: conosce passato, presente e futuro, come il profeta Calcante (*Il.* 1, 70, ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, 'il quale sapeva le cose che sono e quelle che saranno e quelle che furono'), come Esiodo ispirato dalle Muse Eliconie (*Theog.* 38, εἴρουσαι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, 'le quali narrano le cose che sono e quelle che saranno e quelle che furono'; cfr. anche vv. 31-33).

Fr. 20

Fonte:
Boeth. *Cons. Philos.* 4, *prosa* 6.

Il testo greco del verso fu ricostruito in maniera sicura, attraverso l'intrico della tradizione manoscritta boeziana, da M. Haupt, *Analecta*, «Hermes» 3, 1869, p. 146. Boezio lo cita senza indicarne l'autore, ma è attribuibile con quasi assoluta certezza a Parmenide, sulla base di una lunga serie di argomentazioni pertinenti ai contenuti e alla struttura della *Consolatio Philosophiae*, per le quali si rinvia a Cerri, *Boezio, Parmenide ed Ameinias* (*Bibliografia*, sez. C). Tale attribuzione fu avanzata per la prima volta da R. Peiper nella sua edizione critica della *Consolatio*, Leipzig 1871, p. 112 ("*sine dubio Parmenides cuius reliquiis hunc versum addas*"), senonché è stata poi completamente ignorata da tutti i successivi editori di Parmenide; solo Kranz ne ha fatto una laconica menzione nella chiusa dell'apparato alla quinta e alla sesta edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker*, p. 246, scartandola senza esitazione e senza addurre alcuna valida ragione.

Siccome tra le varie ipotesi, per altro prive di qualsiasi supporto indiziario, avanzate dai commentatori di Boezio, c'è anche quella che l'esametro sia stato tratto da qualche oracolo caldaico, E. Des Places lo ha inserito nella sua edizione dei frammenti degli *Oracula Chaldaica*, premurandosi però prudentemente di segnalare in nota, senza cenno né di consenso né di dissenso, la diversa attribuzione proposta da Peiper nel secolo scorso (*Oracles Chaldaïques*, Avec un choix de commentaires anciens, Texte établi et traduit, "Les Belles Lettres", Paris 1971, fr. 98, pp. 90 e 139).

Se il verso è davvero di Parmenide, come io credo fermamente

che sia, non può che derivare da un elogio da lui composto in onore di uno dei due maestri della sua vita, il pitagorico Ameinias Diochaites, che secondo Diogene Laerzio influì su di lui a livello etico ben più di Senofane stesso, aiutandolo a trovare la ἡσυχία, la 'pace interiore', e al quale, quando morì, eresse un sacello eroico e tributò onori sovrumani (vedi sopra, *Introduzione*, par. 6). Il testo originario da cui fu estrapolato potrebbe essere stato tanto l'epigramma che verosimilmente Parmenide appose alla tomba custodita nel sacello quanto un brano del poema sulla natura. In questo secondo caso, dovremmo pensare che la Dea, avviandosi alla conclusione del suo lungo discorso didascalico, riprendesse il tono sacrale e mitico del proemio ed esaltasse di fronte a Parmenide i meriti del maestro, che lo aveva o lo avrebbe avviato alla serenità filosofica: l'elogio potrebbe in effetti essersi presentato sia come rievocazione del passato, del tirocinio educativo che aveva portato Parmenide alla condizione di 'sapiente', di εἰδὼς φώς degno della rivelazione divina (cfr. fr. 1, v. 3), sia come profezia sul perfezionamento spirituale cui sarebbe pervenuto successivamente alla rivelazione stessa. Un brano del poema strettamente correlato al culto di Ameinias, di recente istituito a Elea, forse come punto di riferimento religioso della scuola. Se così fosse stato, Lucrezio avrebbe potuto trovare in esso il modello autorevole, potenzialmente istituzionale per un poema filosofico, del tema 'elogio del maestro', così massicciamente presente nel *De rerum natura*. Cfr. anche Emp. fr. 129 D.-K., che però non faceva il nome del sapiente da lui elogiato (Pitagora?).

L'aggettivo ἱερός riferito a persona umana di livello eroico fa parte del formulario epico e, più in generale, del greco arcaico e classico: cfr. Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, *s.v.*, I e IIb.

αἰθέρες, "i cieli": lett. 'gli eteri'. Per l'articolazione dell'etere celeste in un certo numero di corone sferiche concentriche, corrispondenti alle orbite dei diversi astri, più o meno lontani dalla Terra, cfr. frr. 10-12 e relativi commentari. Per la concezione del corpo umano come mescolanza dei due elementi materiali, luce e tenebra, mescolanza variabile nella sua proporzione da individuo a individuo e determinante, proprio in ragione di tale variabilità di proporzione, il maggiore o minore vigore delle facoltà mentali, cfr. fr. 16. Per l'identificazione luce = fuoco = etere, cfr. fr. 7/8, soprattutto vv. 61 e 64, e fr. 9.

Sul rapporto Parmenide-Ameinias, vedi ora anche Kingsley 1999 (*Bibliografia*, sez. C), pp. 173-183; 250 sg.; *passim*.

SOMMARIO

7 Premessa

11 Introduzione: *La riscoperta del vero Parmenide*
11 1. *Il poema di Parmenide e la difficoltà di interpretarlo*
15 2. *Lo sconcerto della critica moderna*
26 3. *Nascita della ricerca scientifica in Grecia*
36 4. *La nascita del pensiero filosofico: il principio che nulla nasce dal nulla e il concetto di 'elemento'*
40 5. *Identificazioni sovversive: la riflessione di Eraclito*
49 6. *Scheda biografica di Parmenide*
52 7. *Parmenide scienziato*
57 8. *La riflessione metodologico-epistemologica (frr. 2 - 7/8, v. 7)*
62 9. *Il monismo ontologico: dall'«essere» copulativo all'Essere esistenziale (fr. 7/8, vv. 7-54)*
67 10. *Il parmenidismo inconsapevole di Hawking*
69 11. *La seconda parte del poema: i risultati provvisori della ricerca scientifica*
77 12. *Le origini del travisamento*
85 13. *Perché Parmenide scrisse in versi?*
96 14. *Il proemio*

111 Pagine scelte di critica moderna
111 1. E. Zeller (1892)

113 2. F. M. Cornford (1933)
115 3. G. Calogero (1935)
117 4. K. von Fritz (1938)
119 5. B. Russell (1945)
120 6. L. Geymonat (1979)
122 7. E. Severino (1984)
124 8. P. Curd (1998)

127 Bibliografia
127 A) Edizioni
128 B) Rassegne bibliografiche
129 C) Studi su Parmenide
138 D) Storia della scienza greca in età arcaica e classica
142 E) Rapporti tra le più antiche civiltà orientali e la Grecia arcaica

POEMA SULLA NATURA - FRAMMENTI

145 Nota alla traduzione
147 Fr. 1
149 Fr. 2
149 Fr. 3
149 Fr. 4
151 Fr. 5
151 Fr. 6
151 Fr. 7/8
155 Fr. 9
157 Fr. 10
157 Fr. 11
157 Fr. 12
157 Fr. 13
159 Fr. 14
159 Fr. 15
159 Fr. 16

159 Fr. 17
159 Fr. 18
161 Fr. 19
161 Fr. 20

163 Commento
165 Titolo
166 Fr. 1
187 Fr. 2
193 Fr. 3
196 Fr. 4
202 Fr. 5
205 Fr. 6
214 Fr. 7/8
255 Fr. 9
259 Fr. 10
263 Fr. 11
266 Fr. 12
273 Fr. 13
274 Fr. 14
276 Fr. 15
277 Fr. 16
283 Fr. 17
285 Fr. 18
288 Fr. 19
291 Fr. 20

BUR
Periodico settimanale: 14 ottobre 1999
Direttore responsabile: Evaldo Violo
Registr. Trib. di Milano n. 68 del 1°-3-74
Spedizione in abbonamento postale TR edit.
Aut. N. 51804 del 30-7-46 della Direzione PP.TT. di Milano
Finito di stampare nel settembre 1999 presso
il Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - Bergamo
Printed in Italy